

# الدولة والتراث:

دراسة في علاقة التراث السياسي الإسلامي  
بتلقي مفهوم الدولة الوطنية



نبيل فازيو  
باحث مغربي

مؤمنين بلا حدود  
Mominoun Without Borders  
للدراسات والأبحاث [www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)

# الدولة والتراث:

دراسة في علاقة التراث السياسي الإسلامي  
بتلقي مفهوم الدولة الوطنية<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> نشرت هذه المادة في مجلة "ألباب"، العدد 7، خريف 2015، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.



## الملخص:

ليست هذه الدراسة أكثر من محاولة لفهم العلاقة الفلقة التي ما انفكت تجمع الوعي السياسي العربي-الإسلامي بترائه السياسي، كما بالفكر السياسي الحديث والمعاصر. لذلك يُمكن اعتبارها إسهاماً في صياغة جوابٍ عن سؤال ما يزال يورق ذلك الوعي؛ هل يمكن للتصور التراثي للدولة أن يفيدنا، اليوم، في بلورة فهم معقول لمفهوم الدولة في البلاد العربية؟ يبدو السؤال، لأول وهلة، أدخل في باب المسائل الإيديولوجية منه في باب القضايا المعرفية، التي يمكن للبحث الفلسفي أن يتصدى لتحليلها. وهذا أمر يمكن تفهمه بالنظر إلى استدعائه الكثيف من طرف المحتقلين لمجال الفكر السياسي العربي، لاسيما في ظل تضخم المقاربات الإيديولوجية التي أعملوها في تحليله واجترأ جواب عنه، من مدخل صهره، حيناً، في سؤال العلاقة بين السياسة والدين، وأحياناً أخرى، في مسألة تضمن التراث السياسي لتصور ثيوقراطي أو مدني للحكم. فضلنا، خلافاً لذلك، أن نقيم مقاربتنا لهذا السؤال «بعيداً» عن الصخب الإيديولوجي المستعر حولها في جغرافيا الفكر العربي الحديث والمعاصر، وقد كانت أولى خطواتنا في ذلك تعليق كثيرٍ من الأحكام التي رسخت في ذهن الباحثين عن التراث السياسي الإسلامي، محاولين فهمه في السياقات الحاكمة لعملية نحت مفاهيمه وتصوراته، وهو الأمر الذي أسعفنا بتبيين القيمة الفكرية لهذا التراث، كما ببعض ملامح تخومه النظرية والتاريخية.

بيد أن محدودية التراث السياسي لا تعني، مطلقاً، موته ولا انسحابه من مشهد الثقافة السياسية؛ إذ كان ولا يزال عنصراً فعالاً في صياغة المشروع السياسية. ميزنا في التراث السياسي الإسلامي بين قطاعين اثنين نحسبهما الأكثر دلالة على القول السياسي التراثي؛ الفقه السياسي أولاً، وأدب النصيحة ثانياً. خلف التمايز بين الخطابين يثوي تقابلٌ بين ضربين من التسويغ والشرعنة؛ ارتبط الأول منهما (الفقهي) بالموقف المعياري الذي ينتهل سبب وجوده من المقدمات الشرعية، ويتقدم أصحابه إلى مشهد الثقافة السياسية باعتبارهم ورثة الأنبياء؛ فهم الأوصياء على الشرع وإمضاء السياسة على مقتضاه. في حين ارتبط الموقف الثاني (الأدب السلطانية) بالتصور الطبيعي الذي عبر عنه مفهوم الملك. ويبقى السؤال؛ كيف أثر التصور المتضمن في هذين الموقفين عن الدولة في تلقي الفكر العربي الحديث لمفهوم الدولة الوطنية؟ وهل استطاع الفكر العربي السياسي الحديث القطع معه؟ نجيب عن هذا السؤال بالنفي. فرغم مظاهر استدعاء مفاهيم الفكر السياسي الحديث، ورغم لجوء النهضويين والإصلاحيين إلى القاموس السياسي الحديث في توصيفهم للدولة الوطنية، إلا أن طيف التراث السياسي ظل يجثم على وعيهم، وهذا ما يفسر هذا التساكن الغريب، في اعتقادي، بين مفاهيم سياسية حديثة (الحرية، السلطة، الدولة، العدالة... الخ) وأخرى تنتمي إلى التقليد التراثي (الملك، العدل، السلطان... الخ)؛ صحيح أن الإصلاحيين ما ترددوا في إظهار قيمة الفكر السياسي الحديث قياساً بنظيره التقليدي، غير أن عملهم ذاك لم يكن كافياً بتصفية الحساب مع هذا الأخير على نحو يضمن عدم إحيائه من طرف خصوم الدولة الوطنية من جديد.

## مقدمة:

ما يزال الفكر الإسلامي المعاصر غير قادرٍ على الحسم، بشكل نهائي، في سؤال علاقة تراثه السياسي، المتحدر إليه من تجربته التاريخية أساساً، بالمنظومة النظرية التي أنتجها الفكر السياسي الحديث، والتي غالباً ما نُظر إليها بحُسابانها نموذجاً تاريخياً ونظرياً يُمكن استلهاً في بناء الحداثة السياسية بالنسبة إلى الوعي السياسي الإسلامي اليوم. ليس مرد «حالة التردد» هاته إلى ما انتجه الباحثون المسلمون من منطقٍ تقليدي في تعاملهم مع تراثهم السياسي، ولا إلى رسوخ نزعة تقليدية استطاعت إنعاش التراث السياسي وصيرته ألقاً في إطاره تم تلقي كثيرٍ من عناصر الفكر السياسي الحديث ومفاهيمه، مادماً نجد، بين مفكري الإسلام المحدثين، من أثر الانفتاح على مناهج البحث الحديثة واستثمارها في تحليل ذلك السؤال وفض شفراته، بل ومن صدع جهراً بضرورة القطع مع التراث السياسي الإسلامي والخروج من انغلاقه<sup>1</sup>. كما أن حالة التردد تلك لا تفسر، فقط، بتغول طوبى الخلافة وانبعائها، بين الفينة والأخرى، في أمشاج الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، وإنما مردها، بالأحرى، إلى اختزال إشكالية العلاقة بين التراث السياسي الإسلامي والفكر السياسي الحديث في جانب واحد منها، تُمثّل له علاقة السياسي بالديني في الاجتماع السياسي الإسلامي المعاصر. لا تنطبق هذه الملاحظة على الباحثين المسلمين الذين لهثوا وراء حلم الخلافة وانبعائها فحسب، بل إنها تنسحب، بالتبعية، على الباحثين الغربيين الذين قاربوا القضية السياسية في الفكر الإسلامي انطلاقاً مما رسخ في ذهنهم من ملامح الباراديغم الغربي الحديث، وما صدروا عنه من تصورٍ تقدمي لتاريخ الفكر السياسي، جعلهم «يؤمنون» بأن مسار التقدم يفرض الاعتراف بأن نموذج الحكم في الإسلام لم يكن بالبعيد عن ذلك الذي أفرزته العصور الوسطى المسيحية، والذي كانت فكرة «مدينة الله» و«التفويض الإلهي»<sup>2</sup> خير تجسيد له<sup>3</sup>. وهو ما يعني، بالضرورة، أن تحصيل أسباب الحداثة السياسية يقتضي، في نظر هؤلاء، ارتياد الدرب نفسها التي سلكها العالم الغربي في هذا الشأن؛ درب العلمنة والتحديث السياسي والدولة الوطنية.

## أولاً: في طرح المسألة السياسية.

ساق الباحثون من نصوص الفكر والتاريخ السياسي الإسلامي ما يكفيهم من الأمثلة والدلائل، ظاهرياً على الأقل، لإثبات طرحهم هذا. ونحن، ولئن كنا لا نرفض ما انتهوا إليه من نتائج جملة وتفصيلاً، ولا نعترض على إصرارهم على ضرورة استيعاب مكتسبات المفهوم الحديث للدولة والخروج من التصور التراث للاجتماع السياسي، فإننا نعتقد أن طرح إشكالية علاقة التراث الإسلامي بمكتسبات الفكر السياسي الحديث ومفهومه عن الدولة الوطنية بهذه الطريقة، التي تختزلها في قضية العلاقة بين السياسي والديني،

1 عبد الله العروي، مفهوم الدولة، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، الطبعة السابعة، 2001، ص 105

2 عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، بيروت؛ دار المدار الإسلامي، الطبعة الخامسة، 2009، ص 173

3 Bertrand Badie, Les deux Etats, Pouvoir et société en occident et en terre d'Islam, Paris, Seuil, 1997, p.42.

ينم عن «انزلاق» بتلك الإشكالية إلى مستوى من المقاربة لا يمكنه استيعاب عناصرها النظرية والتاريخية كافة. ونزعم، في مقابل ذلك، أن المقارنة بين المنظومتين ينبغي أن تتم على مستوى تصور كل واحدة منهما للدولة وجهازها من جهة، ولطبيعة المجال السياسي المترتب عليها من جهة أخرى. ولنا على ذلك أدلة ثلاثة نحسبها الأوقع في هذا الباب؛

أ- فمن جهة أولى، يمكن أن نلاحظ أن التراث السياسي الإسلامي لم يكن نسخة مطابقة لنظريه المسيحي على نحو ما يمكن أن نستشفه في متن فيلسوف مسيحي كالقديس أغستين<sup>4</sup>، رغم انتمائهما معاً إلى العصور الوسطى واشتراكهما كثيراً من المفاهيم الرئيسية، من قبيل مفهوم الملك، والعدل، ومنظومة العقاب وعلاقته بالشرعية، ورغم ما يمكن أن يلاحظه المرء من تشابه بينهما على مستوى الروافد النظرية التي انتهلا منها ترسانتيهما المفاهيمية، من قبيل المرجعية الفارسية (حضور نموذج كتب مرايا الأمراء)، والبيزنطية (على مستوى نظام الخراج والضرائب)<sup>5</sup>، والتجربة الدينية التوحيدية التي أفضت، هنا وهناك، إلى تكريس تصور عمودي عن السلطة والنفوذ كما لاحظ محمد أركون في هذا السياق<sup>6</sup>. لا يكفي هذا التشابه «الظاهري» للحكم على التراث السياسي الإسلامي بالعمق ومجافاته لكل مفهوم حديث للدولة، كما لا يكفي ذلك للحكم عليه بالخلو من كل تصور للدولة على نحو ما يزعم وائل حلاق<sup>7</sup>، طالما أن «فكرة» الدولة (ولا أقول مفهومها) إنما هي ضرورة يفرضها الاجتماع السياسي أكثر مما هي مفهوم مجرد، ومن الصعب الادعاء بأن أشكال التنظيمات السياسية السابقة للحدث لم تكن ترقى إلى مستوى الدولة، أو أنها لم تتضمن، على الأقل، عناصرها الرئيسية كالتنظيم الإداري وتوزيع السلط على نحو ما لاحظ بورديو عن حق في هذا الباب<sup>8</sup>. يفتح الباحث كتاب أبي يعلى الفراء الأحكام السلطانية<sup>9</sup>، فيسترعي انتباهه الجهد الذي بذله هذا الفقيه في فهم عملية توزيع السلطة داخل مكونات الدولة وأجهزتها، التي اشتق لها أحكامها الشرعية من منظور الفقه الحنبلي. يعتقد الباحث، للوهلة الأولى، أن الأمر يتعلق بمجرد تنقيب في ذلك الفقه عن أحكام تمكنه من إسباغ الشرعية الدينية على مؤسسات الدولة ووظائفها، غير أنه سرعان ما ينتبه إلى أن رهاناً خفياً يحكم تصور الفقيه لعملية التوزيع تلك؛ فها هنا وعيٌ بالحاجة إلى إضفاء المشروعية اللازمة على الدولة وأجهزتها، التي لم تكن من إنتاج المسلمين، وإنما اكتشفوها في غمار توسعهم الحضاري في بلاد الحضارتين الفارسية والرومانية؛ وها هنا إدراكٌ لطبيعة وظائف الدولة ولرسميتها (على حد تعبير بيير بورديو)<sup>10</sup> على نحو ما يمكن أن نستشف من

4 Ernest Cassirer, *Le mythe de l'Etat*, Paris, Gallimard, 1993, p. 119.

5 Jonathan Berkey, *The formation of Islam, religion and society in the near East 600-1800*, Princeton, 2003, p. 125.

6 Arkoun, Mohamed, *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Edition Maisonneuve, 1984. P. 156.

7 وائل حلاق، الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومازق الحداثة الأخلاقي، ترجمة عمرو عثمان، بيروت؛ المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014، ص 181

8 P, Bourdieu, *Sur l'Etat, cours au collège de France 1989-1992* Paris, Seuil, 2012, p, 335.

9 أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، بيروت؛ دار الكتب العلمية، 2000

10 P, Bourdieu, *Sur l'Etat*, p. 78.

تمثل الفقيه لأحكام الوظائف السلطانية كولاية المظالم والقضاء والحسبة، كما لنظام العقوبات والحدود<sup>11</sup>، ولآليات رقابة الدولة على الاجتماع الإسلامي (باعتبارها سلطة فوق السلط كما يقول بورديو)<sup>12</sup>، وهو ما يأذن بالقول إن كتاب **الأحكام السلطانية** لم يكن يجهل «حقيقة» الدولة وضرورتها بالنسبة إلى الاجتماع والأمة المسلمة، رغم كل ما يمكن أن يُقال عن غياب مفهوم السيادة (أو انعدامه) عن الأفق الذي تناول فيه الفقهاء قضية الدولة والأحكامها، ورغم واقع التفتت الذي على ضوءه كتبوا ما كتبوه عن الدولة ومؤسساتها، والذي يجعل من الصورة التي قدمتها كتبهم عنها مجرد نموذج ذهني أكثر مما هي انعكاسٌ مطابقٌ للواقع السياسي والتاريخي.

ما كان لهذه الرؤية التنظيمية للدولة إلا أن تُلقَى بظلالها على مفهوم الحق ومنابعه، وسيكون من باب التزديد في القول إن الفقهاء ما تصوروا مصدراً آخر له غير الحق الإلهي، إذ الناظر في ما أقرروا به من حقوق للقاضي، أو لوالي المظالم أو للمحتسب، يلحظ أن كثيراً منها كان سليل السياسة ومقتضياتها، إن لم يكن عديم الصلة بالحق الإلهي<sup>13</sup>. وهذا من شأنه أن يُوسع فهمنا لوظيفة التسويغ التي اضطلعوا بها، والتي لا يمكن حصرها في مجرد مد الحاكم بآليات شرعية لتبرير مواقفه وسياسته<sup>14</sup>. ولعل عبد الإله بلقزيز لم يجانب الصواب عندما صنف التجربة السياسية في الإسلام ضمن خانة **الدولة المتوسلة بالشرعية الدينية**<sup>15</sup>، نافياً عنها أن تكون دولة ثيوقراطية على النمط الآسيوي المسيحي، إذ الشرع وقوانينه يكادان أن يتعاليا على إرادة الحاكم، فيمسيان أفقاً معيارياً عليه أن يراعيه. كما أن القوانين المتضمنة في ذلك الشرع ليست كلها، على مستوى التشريع السياسي، ذات طابع ديني أخروي، وإنما هي نتيجة سعي الفقهاء إلى إيجاد أحكام شرعية لما طرأ من مستجداتٍ تديرية وسياسية، كما هو الشأن بالنسبة إلى أحكام الخراج ومنظومة العقاب.

ب- أما من **جهة ثانية**، فإننا نلاحظ أن الموقف العدمي من التراث السياسي الإسلامي لا يلحظ القوة التبريرية (التسويغية) التي مازال هذا التراث يحتازها في الحياة السياسية الإسلامية اليوم. فمن يُدقق النظر في تفاصيل الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، في السجلات المستعرة عبر مساحات الاجتماع الإسلامي، كما في ردود الفعل التي ما انفك المسلمون يبدونها تجاه فكرة الدولة الوطنية والحادثة السياسية، يُنتبه إلى **انتعاش القاموس السياسي التراثي واكتساح مفاهيمه لمختلف طرق التسويغ والتبرير التي على مقتضاها تبنى مقبولية الدولة وتنحّت تصوراتها**، خاصة بعد تصاعد مد الإسلام السياسي وصيرورته محددًا من محددات المجال السياسي الإسلامي<sup>16</sup>. تبدو مفاهيم الفكر السياسي الحديث غير قادرة، من هذا

11 القاضي أبو يوسف، كتاب الخراج، بيروت؛ منشورات الجمل، 2009، ص 192

12 P. Bourdieu, *Sur l'Etat*, p. 311.

13 أنظر حديث الماوردي عن علاقة أحكام الحسبة بالشرع والعرف في؛ الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، بيروت؛ دار الكتب العلمية، [د، ت]، ص 300

14 Bernard Lewis, *Le langage politique de l'Islam*, in, *Islam*, Paris, Gallimard, p. 792.

15 عبد الإله بلقزيز، **الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي**، بيروت؛ منتدى المعارف، 2015، ص 29

16 عبد الإله بلقزيز، **الإسلام والسياسة، دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي**، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، 2001، ص 9

المنظور، على تقديم فهم معقولٍ لظواهر اختص بها الاجتماع السياسي الإسلامي وتشكلت في تربة تاريخه، كظاهرة **الفتنة**، التي مازالت تُطل على المجال السياسي الإسلامي وتعيدُ إلى الذهن مشاهد تداخل السياسي بالديني والقَبلي في إنتاج معنى الدولة والسياسة في العالم الإسلامي اليوم<sup>17</sup>، كما تكثف تداول مفاهيم تراثية من قبيل **المُلْك**، **والحكم**، **والغلبة**، **والعصبية**، **والعدل**، في صَوْغ تمثل الأفراد لمفهوم السياسة ومجالها، مما يعني أن فهم راهن الاجتماع السياسي الإسلامي لا يُمكنه أن يتحصل من دون وعي بالدلالات التاريخية والإشكالية لمثل تلك المفاهيم، وللتراث الذي تتحدر منه، من دون تأويلها خارج دائرة إشكالية علاقة السياسي بالديني في ذلك التراث، والتساؤل عن سر الكثافة الرمزية والقوة التسويغية التي ما تزال مفاهيم ورؤى التصور التراثي للسياسة والدولة تمتلكها في الراهن الإسلامي، رغم «واقع الدولة» فيه القائم على استقدام النموذج الغربي على مستوى مؤسسات الدولة وأجهزتها. إن حديث الباحثين عن أزمة مشروعية لازمت الدولة في التجربة الإسلامية منذ انصرام فترة النبوة، عن المقاومة التي تعيق بها البنى التقليدية الشرعية الديمقراطية التي يقوم عليها النموذج الحديث في الدولة<sup>18</sup>، كما عن انتعاش التسلطية في العالم الإسلامي بارتكازها على التقليد وتراثه السياسي<sup>19</sup>... الخ، كل ذلك ليس بالأمر المنفصل عن قدرة المنظومة التراثية على **حياسة طاقة تسويغية** كبيرة مكنتها من احتكار جزءٍ مهمٍ من سؤال المشروع والشرعية في الاجتماع السياسي الإسلامي عبر التاريخ. من هنا حق لنا التفكير في التراث السياسي الإسلامي من مدخل التساؤل عن وظيفته الرمزية التبريرية<sup>20</sup>، وهو مدخل، ولئن كان يساحل إشكالية السياسي والديني في الاجتماع السياسي الإسلامي، فإنه لا يتطابق معها بالضرورة، وإنما يعي تمايزه عنها.

ج- كما يُمكن أن نشير، من **جهة ثالثة**، إلى أن مساءلة **جاهزية** التراث السياسي الإسلامي لتقبل منظومة الفكر السياسي الحديث ومفهومه عن الدولة الوطنية ينم عن رغبة في معرفة ما إذا كان هذا التراث يقبل التمييز (حتى لا نقول الفصل) بين الدين والسياسة، أي ما إذا كان يتضمن رؤيةً إلى الحكم قادرةً على استيعاب منطق التمييز بين الروحي والدنيوي كما قدمته أدبيات الفكر السياسي الحديث، التي انتهت إلى التمييز بين المجالين منذ ماكيافلي<sup>21</sup>. يفتح القارئ كتاب وائل حلاق **الدولة المستحيلة**، فيلفت انتباهه هذا النزوع الجارف إلى بيان المسافة التاريخية والنظرية التي باتت تفصل الدولة الحديثة، بالمعنى الذي حدده لها كارل شmitt أساساً<sup>22</sup>، عن التراث السياسي الإسلامي. يرصد الرجل محدودية **سردية** الدولة الإسلامية وانحسارها التاريخي والنظري، في مقابل دفاعه عن سردية متناغمةٍ عن الدولة الحديثة وتيارها الجارف، فتكون النتيجة إقناع القارئ بتهافت السردية الأولى وتخارجها مع الثانية على مستويات عدة، من قبيل التقابل

17 عبد الإله بلقزيز، **الدولة والسلطة والشرعية**، بيروت؛ منتدى المعارف، 2013، ص 183

18 عبد الإله بلقزيز، **الدولة والسلطة والشرعية**، ص 183

19 عبد الله العروي، **مجلد تاريخ المغرب**، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2009، ص 639

20 Hans Sandkuhler, **Justice, droit et justification**, Frankfurt, Peter lang, 2010, p. 16.

21 Léo Strauss et Joseph Cropsey, **Histoire de la philosophie politique**, Paris, PUF, 1994, p. 327.

22 Carl Schmitt, **La notion de politique**, Paris, Flammarion, 1992, p. 59.

بين المجال السياسي، والأخلاق، والذات، وآليات العناية بها<sup>23</sup>، كما على مستوى تقابل البنيتين الميتافيزيقيتين الثاويتين خلف كل واحدة منهما<sup>24</sup>، بحكم التماهي الحاصل، في نظره، بين الشريعة والأخلاق، وعدم تفتق «السياسي» بمعناه الحديث في نموذج الدولة الإسلامية. وهذا يعني، بالتبعية، أن التمييز بين أخلاق الدولة وأخلاق الشريعة لم يكن في جملة الأمور المفكر فيها في التراث السياسي، وأن العقل الثاوي وراءه ظل غير قادرٍ على إدراك ذلك التمايز، بحكم ذوبانه في المطلق وغفلته عن الممكن الذي هو منطق السياسة ومجالها<sup>25</sup>. ويكفي القارئ أن يقارن النتائج التي خلص إليها حلاق مع تلك التي سبق لباحثين مبرزين أن انتهوا إليها، كعبد الله العروي<sup>26</sup>، حتى يظن إلى أن الباحث الفلسطيني يصدر عن الرؤية التاريخية والتقدمية نفسها في إثباته التعارض، بل التزايل، القائم بين المنظومتين السياسيتين التراثية والحديثة.

لكن، هل يكفي إثبات قصور العقل السياسي التراثي عن تمثيل مفاهيم الدولة الحديثة حتى نعلن موته وضرورة انسحابه من المجال السياسي العربي الإسلامي؟ ما العمل عندما يكون هذا العقل المنحسر حياً بين ظهرانيها، يُبرر كل شيء ويشد الأذهان والوجدان، ويزج بالفكر الإسلامي في أتون وعي شقي يتقدم إلى مشهد الأحداث في صورة الضحية، ويبعث فكرة الدولة الإسلامية في أعنف تعبيراتها، بل ويفرض أفقه التاريخي والنظري على كل فهم أو تأويل لمفاهيم الفكر السياسي الحديث، بما فيها مفاهيم الدولة الوطنية والديمقراطية؟ إن التفكير في هذا السؤال هو ما يحملنا على القول إن الخروج من العقل السياسي التراثي لا يمكنه أن يتم إلا من طريق دراسته ونقده، في ظل الوعي بامتداداته ومفعولاته اليوم، كما بخصوصية المواقع التي ينبغي على الباحث أن يطل منها على إشكالية العلاقة بين التراث السياسي ومفاهيم الحداثة السياسية.

تروم هذه الدراسة الإسهام في مقارنة إشكالية العلاقة بين التراث السياسي الإسلامي، ممثلاً في خطاب الفقه السياسي ومرايا الأمراء، بمنظومة الفكر السياسي الحديث والمعاصر على نحو ما عبرت عن نفسها في فكرة الدولة الوطنية. لم يأت اختيارنا لهذين القطاعين النظريين محض صدفة، بل كان ضرورةً أملتها مكانتهما في نسق أنظمة القول التراثية في السياسة، ومفعولهما في توجيه تلقي الفكر الإسلامي الحديث لفكرة الدولة الوطنية، التي تبقى واحدةً من أعرق الأفكار التي استقرت الفكر السياسي الحديث وحملته على التفكير في الإفادة منها للخروج من وضعية الانحطاط. فبأي معنى يكون الفقه السياسي الإسلامي ومرايا الأمراء نموذجاً لقولٍ تراثي في السياسة من شأنه أن يمكننا من فهم العلاقة القلقة التي تربط تراثنا السياسي بمكتسبات الحداثة السياسية؟ كيف تمثل هذان الخطaban فكرة الدولة والمجال السياسي، وهل في تمثلهما ذاك ما يعيق

23 وائل حلاق، الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ص 233

24 المصدر نفسه، ص 278

25 عبد الله العروي، مفهوم العقل، مقالة في المفارقات، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 1997، ص 137

26 عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص 143



تلقي الحادثة السياسية التي راهنت على الجمع بين الحرية والدولة والعقلانية كما لاحظ العروي<sup>27</sup>؟ وهل يبقى الخروج من التراث السياسي الإسلامي شرطاً قليلاً لإدراك مستوى الدولة الوطنية والحادثة السياسية؟

## ثانياً: القول التراثي في السياسة.

أشار مؤلفو كتب الفرق الإسلامية، عندما اعتبروا أن الإمامة كانت أول ما نشأ حوله خلاف بين المسلمين<sup>28</sup>، إلى مركزية المسألة السياسية وصيرورتها محدداً من مُحددات الفكر الإسلامي برمته. يكفي المرء أن يطالع ما ألف في التراث الإسلامي عن السياسة وقضاياها حتى يتبين هذه الحقيقة؛ فسواء تعلق الأمر بالكلام، أو بالفقه، أو بالفلسفة، أو بالآداب السلطانية ومرايا الأمراء، أو بالكتابة التاريخية... الخ، فإن حضور الهاجس السياسي ظل سمة مميزة لمختلف تجليات الفكر الإسلامي كما لاحظ الجابري<sup>29</sup>. يطرح هذا الوضع على الباحث صعوبة منهجية لها أثرها الكبير في تحديد رؤيتنا إلى التراث وتحليل مفهومه عن السياسة والدولة هي؛ كيف يمكن أن نحدد «نظام القول» الأكثر دلالة على تصور التراث السياسي الإسلامي للسياسة؟ واعتماداً على أي معيار يُمكن اعتبار هذا القطاع النظري أو ذاك الأكثر تعبيراً عن تمثّل العقل السياسي الإسلامي لمفهوم السياسة؟.

ب طرحنا لمثل هذه الأسئلة نكون قد نبهنا إلى ضرورة الوعي بالتمايز الحاصل بين ضروب القول التراثي في السياسة، بل وإلى تفاضلها من حيث فعاليتها وقدرتها على نحت حقيقة السياسة ومجالها. من بين ضروب القول تلك يمكن أن نستل اثنين نحسبهما الأكثر تأثيراً في تبلور العقل السياسي الإسلامي، بل وفي تحديد مساره وتشكله التاريخي أيضاً؛ فقه السياسة أولاً، والآداب السلطانية ثانياً.

أ- لهذا الاختيار «أسباب نزول» تُفسره؛ سهم كل واحدٍ منهما، ابتداءً، في تشكل مفاهيم الفكر (العقل) الإسلامي قياساً بغيرهما من أشكال القول الأخرى؛ إذ لا يملك أحد أن يُنكر أن كثيراً من تلك المفاهيم ظل ينهل من المرجعتين الفقهية والسلطانية، على نحو ما يمكن أن نلاحظه في مفاهيم رئيسة كالسلطان، والمُلك، والعدل، والعدالة، والجور، والانتصاف، والرعية... الخ، بل يمكن أن نذهب في إثبات مفعول هاتين المرجعتين إلى حدود بعيدة نُقر فيها بما كان لهما من أثرٍ «سلبى» في تلقي الفكر السياسي الإسلامي الحديث لمفاهيم الفكر الليبرالي<sup>30</sup>، منذ أولى نصوص النهضةيين<sup>31</sup>؛ إذ دَفَعَتْهُ دُفْعاً إلى تأويلها على مقتضى الرؤية الحاكمة لهما.

27 العروي، مفهوم الدولة، ص 147

28 عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، بيروت؛ المكتبة العصرية، 1998، ص 5

29 محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي؛ محدداته وتجلياته، بيروت؛ مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة السادسة، 2007، ص 7

30 رضوان السيد وعبد الإله بلقزيز، أزمة لفكر السياسي العربي، بيروت؛ دار الفكر المعاصر، 2000، ص 83

31 المرجع نفسه، ص 16

ب- قوة حضور القول الفقهي والسلطاني، ثانياً، في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي. أدى تفاقم أزمة المشروعات في المجال السياسي الإسلامي إلى ارتفاع الطلب على خطابات في السياسة من شأنها أن تُسعف الحاكم بما يحتاجه من رأسمالٍ رمزي يُضفي على سلطته القدر اللازم من المشروعية الدينية. وفي سياق اجتماع سياسي يتبوأ فيه الدين مكانة رئيسة كالاقتصاد السياسي الإسلامي، يصيرُ تأويل الدين واحتكار رمزيته جزءاً من عملية تأسيس الملك كما لاحظ الماوردي<sup>32</sup> ومن بعده ابن خلدون<sup>33</sup>. لذلك كان من الطبيعي أن يُقبل صاحب السلطة على بضاعة الفقهاء في السياسة، باعتبارهم الأقدَر على فهم النص الديني وتأويله؛ فهم ورثة الأنبياء كما جاء في الأثر النبوي<sup>34</sup>، وفي تسخيرهم جليل خدمة للسلطان السياسي ونفوذه. بيد أن الفقيه كان على بينة من أمر ما يحتازه من «رأسمالٍ رمزي» يؤهله لأن يصبح صاحب سلطان يضارع، من حيث القوة الرمزية، سلطان الحاكم؛ إنه صاحب سلطة ثقافية على حد تعبير علي أومليل<sup>35</sup>، وقد عبر مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر<sup>36</sup> عن الصراع الذي خاضه أصحاب السلطة الثقافية مع السلطة السياسية في التجربة السياسية الإسلامية<sup>37</sup>، لاسيما وأن الفقهاء أرادوا لأنفسهم أن يكونوا سدنة الشرع، بل وعملوا على الارتفاع به إلى مستوى «القانون» بغية ممارسة رقابة على الحاكم كما لاحظ برنارد لويس، وبصرف النظر عن مدى مطابقته لواقع<sup>38</sup>. ولعلنا لا نجانب الصواب إذ نقول إن في جملة ما حال دون تماهي الدولة في التجربة الإسلامية بنموذج الدولة الثيوقراطية القديمة، هذا الدور الذي اضطلع به الشرع، بوصفه «قانوناً»، في فرض رقابة معيارية على السلطة وفعل الحاكم؛ إذ كان على الحاكم أن ينتبه إلى كثافة السلطة الثقافية التي يمثلها الفقيه، كما إلى رمزية الشرع في صوغ مشروعية سلطته السياسية، لذلك سيكون من الخطأ الاعتقاد أن الشريعة السياسية في الإسلام كانت مطابقةً لنظيرتها الثيوقراطية، القائمة على الحق الإلهي<sup>39</sup>. كما سيكون من مجانبة الصواب اختزال الوظيفة التسويغية، التي اضطلعت بها تشريعات الفقهاء السياسية، في بُعدها التبريري فقط؛ إذ راموا من وضعها فرض نوع من الرقابة المعيارية على الحاكم، وتسوير فعله السياسي بحدود الشرع وقوانينه. ليست كتب الأحكام السلطانية وحدها من تتضح بهذا الهاجس، فقد شاركتها إياه صنوف أخرى من القول الفقهي في السياسة، ككتب فقه الخراج<sup>40</sup>، القضاء، والحسبة،

32 الماوردي، نصيحة الملوك، القاهرة؛ مكتبة الفلاح، 1983، ص 70

33 ابن خلدون، المقدمة، بيروت؛ دار الكتب العلمية، 1993، ص 160

34 الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، بيروت؛ دار الكتب العلمية، 2003، ص 61

35 علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، بيروت؛ مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، 2011، ص 132

36 مايكل كوك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، ترجمة رضوان السيد (وآخرون)، بيروت؛ الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009، ص 175

37 أنظر تفاصيل الصراع بين المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية في؛ عبد المجيد الصغير، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، القاهرة؛ رؤية للتوزيع والنشر، 2010، ص 95

38 Sheij Husain Al Fatah garcià, una exposicion del derecho Islamico, Historia del pensamiento y la doctrina juridica y teoria general de la ley Islamica, Biblioteca Islamica Ahlo Ibayt, 2003, p. 198.

39 وائل حلاق، الدولة المستحيلة، ص 178

40 الفضل شلق، في التراث الاقتصادي الإسلامي، بيروت؛ دار الحداثة، 2009

وتدبير بيت المال، والحدود. يجد القارئ في تلك الكتابات الفقهية معالم «رؤية معيارية» إلى السياسة وتدبير شؤون الرعية، مدارها على علاقة الحاكم بالمحكوم كما تتبدى في هذا المجال أو ذاك، غير أن الثابت في اختلاف مستوياتها كلها نزوع أصحابها إلى رسم الحدود الشرعية التي لا ينبغي على الحاكم تجاوزها في إمضائه أمور السياسة، وهذه مسألة يجب التقاطها بكثير من التحوط والحذر؛ إذ بهذا الموقف المعياري يكون الفقيه قد سعى إلى إغلاق الباب أمام ما يبدو له عسفاً من طرف الحاكم في ممارسته للسلطة، لذلك ما كان صدفه أن يصطدم الحاكم بالفقيه كلما تعلق الأمر بمحاولة الثاني تقييد الأول بقوانين الشرع. صحيح أن الحاكم استطاع أن يجند كثيراً من الفقهاء لمدّه بما يكفيه من المشروعية الدينية، بيد أن ذلك لا يعني، بالضرورة، أن عملية الشرعنة تلك لم تتضمن رؤية معيارية إلى السياسة ومجالها، بل وتصوراً يعيد ترتيب أوضاع السلطة السياسية أيضاً، وهو ما نلمسه عند أكثر الفقهاء ارتباطاً بالسلطة الحاكمة كالماوردي وإمام الحرمين الجويني.

كان من نتائج هذا الصراع بين الفقيه والسلطان انتباه الأخير إلى قيمة خطاب آخر في السياسة، فضل أصحابه صوغه في شكل نصائح للحاكم مدارها على تأسيس الملك وحفظه بغض النظر عن المقدمات المعيارية والشرعية التي فرضها الفقهاء على الحاكم. نشهد صوراً ونماذج من هذا الموقف في جل الأعمال المحسوبة على مرايا الأمراء. تكاد معطياتها أن تتشابه من فرط تكرار مفاهيمها واستعاراتها، بل ويحضر في توصيفها للمجال السياسي قاموس يضرب بجذوره في أعماق التجربة السياسية المتاحة معرفتها أمام العقل الإسلامي في ذلك الإبان<sup>41</sup>، ويجعل من الحكم والمُلك مسألة طبيعية<sup>42</sup> تتحدّد بعلاقات التدافع الطبيعي على احتكار السلطة والمُلك، كما ينظر إلى التراتب الاجتماعي بحسبانه ضرورة طبيعية لا مهرب منها<sup>43</sup>. يتعلق الأمر بخطاب يُقدم ضرباً من المشروعية مغايراً لذلك الذي حاول القول الفقهي فرضه على الحاكم. بل إن ابن المقفع، وهو صاحب سبق في التعريف بهذا الخطاب في الثقافة العربية الإسلامية، ما تردد في الاعتقاد أن حداثة عهد العرب بتجربة المُلك هي التي تقف وراء الأزمة المزمّنة التي ألمت بدولتهم منذ الفتنة الكبرى<sup>44</sup>، وأن الأزمة تلك غير منفصلة عن تصور المشروعية الدينية لمفهوم الطاعة، ويبدو أن وعيه بهذه المعطيات هو ما حمله على استلهاً الإرث السياسي الفارسي في بلورة تصوره لعملية تأسيس الدولة، بما يقتضيه ذلك من إعادة نظر في مفهوم المشروعية الدينية واحتكارها للمشروعية السياسية، كما في مفهوم الطاعة الذي نظر إليه من جهة حاجة الدولة العباسية الناشئة إلى تثبيت الاستقرار والقضاء على مشاهد الفتنة. رأى البعض في تصور هذا الكاتب تجسيدا للرؤية الاستبدادية التي تسربت إلى الوعي السياسي الإسلامي من روافده الفارسية، وكرست فيه منزعاً استبدادياً رشح على سطح مفاهيم كالطاعة والسلطان<sup>45</sup>.

41 الثعالبي، أدب الملوك، بيروت؛ دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، 2005، ص 55

42 Makram Abbès, *Islam et politique à l'âge classique*, paris, PUF, 2009, p. 47.

43 ابن الطقطقي، الفخري في الأدب السلطانية، ص 23

44 ابن المقفع، الأدب الكبير، بيروت؛ دار بحار، 2009، ص 60

45 كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد، بيروت؛ دار الطليعة، 1999، ص 201

كما عبرت عنه استعارات خطاب المرايا التي انتهت إلى حد تشبيه الحاكم بالغيث والبحر، وأنزلته من الرعية مقام الولي من اليتيم<sup>46</sup>. بل إن باحثةً كجوسلين داخلية رأت في هذا الخطاب خير دليل على ما وسم السياسة في الإسلام من عبثية واعتباطية<sup>47</sup>.

ما كان صدفةً، إذن، أن يُجَبَّه خطاب المرايا بكثيرٍ من الرفض من طرف البيانيين (كالجاحظ وابن قتيبة)، وأن تُعرض عنه جمهرة من الفقهاء، قبل أن يعيد بعضهم اكتشاف أهميته من جديد، تحت ضغط الأحداث السياسية وأيلولة الحكم في الإسلام إلى مُلكٍ طبيعي غب أزمة دولة الخلافة؛ إذ موقفُ الرفض ذاك يشي بوعي أصحابه بمجافاة روح «مرايا الأمراء» لرغبة الشرع في ممارسة رقابة معيارية على السلطة والفاعلين في المجال السياسي برمته، رغم أن أصحابها ما انفكوا يرفعون شعار العدل ويعتبرونه قوام فعل السياسة<sup>48</sup>. كما أن إعادة اكتشاف أهمية المرايا من طرف الفقهاء، وإقدام بعضهم على التأليف في جنسها، كما هي الحال بالنسبة إلى الماوردي والطرطوشي<sup>49</sup>، أتى يُعبر عن انتابه العقل الفقهي إلى فعالية هذا الضرب من الخطاب السياسي، بل إن الماوردي لم يتحرج من توسل هذا الخطاب للتعبير عن تصوره لفكرة السياسة والإصلاح<sup>50</sup>، لما وجد في تصوره للسياسة والتدبير من فعالية يمكن استثمارها في بناء فهم معقول للدولة وتدبيرها، وهو ما يؤشر على تغول رؤية المرايا في أمشاج الفكر السياسي الإسلامي، منذ أن وجدت لنفسها موقعاً في مساحات ذلك الفكر مع أعمال ابن المقفع وترجماته.

ج- على أن التقابل بين القول الفقهي في السياسة ونظريه السلطاني ما كان منحصراً في تصور كل واحد منهما للمشروعية، بل إن حيزاً كبيراً من ذلك التقابل مرده إلى تضمينهما رؤيةً إلى الدولة من حيث هي جهازٌ يحتكر العنف (الغلبة والقهر) ويسهر على تدبير شؤون الرعية؛ أي باعتبارها منظومةً من الأجهزة، والوظائف السلطانية، القدرة على سياسة شؤون الرعية واحتكار العنف داخل مساحات الاجتماع السياسي الخاضع لنفوذ الحاكم. باستشكال هذه المسألة يكون الفقيه، كما الأديب، قد نقل المسألة السياسية في الفكر الإسلامي من مستواها الكلامي، الذي اقتصر على النظر في المصوغات العقدية للمشروعية السياسية، إلى مستواها التشريعي والتدبري، ليفتح كل منهما، بطريقته، الباب أمام ضربٍ آخر من المشروعية يتعلق بمدى قدرة الحاكم على تدبير شؤون الرعية وتحقيق مصالحها، أي بما اصطلح عليه الفقهاء بـ **سياسة الدنيا**<sup>51</sup>.

46 الماوردي، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر**، بيروت؛ المركز الإسلامي للبحوث، 1987، ص 214

47 أنظر تحليلها لحديث أصحاب المرايا عن حدث إبادة الخليفة الرشيد للبرامكة في؛ J, Dakhli, **l'empire des passions l'arbitraire**, Paris, Aubier, 2005, p. 15-16.

48 الغزالي، **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، بيروت؛ دار الكتب العلمية، 1988، ص 43

49 الطرطوشي، **سراج الملوك**، بيروت؛ دار صادر، 2012

50 الماوردي، **نصيحة الملوك**، ص 65

51 ابن جماعة، **تحرير المقال في تدبير أهل الإسلام**، بيروت؛ دار الكتب العلمية، 2003، ص 17



إن هذا البعد التدبيري في النظر إلى الدولة هو ما يميز القولين الفقهي والسلطاني عن القول الفلسفي في السياسية على نحو ما عرضه فيلسوف كالفارابي. واجه هذا الأخير أزمة المشروع عينها التي فكر الماوردي في ظلها<sup>52</sup>، لكنه فضل التفكير فيها من وراء حجاب التراث الفلسفي الذي تلقاه<sup>53</sup>، رغم أن إشارته إلى الفقه في كتاب الملة تشي بأنه كان علي بينة من أمر التصور الفقهي للسياسة والدولة<sup>54</sup>. يتساءل كل من الفارابي والماوردي عن نموذج الدولة الذي يقيم النظام ويدراً الفتن، فينتهي الواحد منهما إلى تصور للدولة لا يخلو من مثالية؛ يتحدث الفقيه عن دولة الخلافة التي انقضى عهدها منذ زمن وما عادت سوى ذكرى عالقة في ذاكرة الفقهاء، في حين ينتهي المعلم الثاني إلى الحديث عن مدينة فاضلة تقابل كل ضروب المدن التي تنتمي إلى دائرة التاريخ والتدافع، كالمدن الضرورية، ومدن الخسة والكرامة والتغلب<sup>55</sup>، وتختص بتحصيل السعادة باتصال القوة الناطقة بالعقل الفعال<sup>56</sup>. يتحدث كلاهما عن ضرورة أن تتأسس الدولة على العدل وأن تُسّاس بمبادئه، فلا يرى الباحثون في ذلك غير اعترافٍ، ضمني، بخلو واقع الدولة من أبسط مظاهر العدل وتجلياته<sup>57</sup>، وتكون النتيجة إقراراً، من جهتهم، بمثالية الموقفين معاً وبعدهما عن الواقع.

غير أن هذا الحكم إن كان يصدق على فيلسوف كالفارابي، بحكم تمسكه بفهم أزمة السياسة انطلاقاً من مفاهيم ومقولات مستقدمة من تراث فلسفي ضعيف الصلة بشرطها الاجتماعي والتاريخي، كما عن منظومة التبرير المعياري الحاكمة للاجتماع السياسي الذي كتب فيه مصنفاته الفلسفية والمنطقية الكبرى، فإن الحكم ذاك لا يصدق على ما ألفه فقيه مهووس بشرطه السياسي كالماوردي. يبقى الدليل الأفق على ذلك أنه سرعان ما أخرج المسألة السياسية من اشكالياتها الكلامية وزج بها في إطارها التنظيمي والإداري. حينها بات على الفكر السياسي الفقهي أن ينظر إلى الدولة كتنظيم إداري محض، تتوزع مؤسساته وظائفه الإدارية (السلطانية حسب لغة الماوردي) وتجسد سلطته السياسية. ينبغي أن نلاحظ، هنا، أن الفقهاء عمدوا إلى ضبط مقتضيات السلطة التي تحتازها كل وظيفة على حدة، صادرين في ذلك عن مسلمة مركزية الإمام (الحاكم)، التي بدت للباحثين مدعاة للاستغراب أمام مفارقتها لواقع التفتت الذي كتب في كنفه الفقهاء ما كتبه عن الدولة وهندستها. كما أنهم راموا بناء تصور منسجم عن علاقة كل وظيفة سلطانية بغيرها من المؤسسات الناطمة للنسق الدولي، وقد كان جوازهم إلى ذلك مفهوم الولاية الذي أسعفهم بتقديم فهم معقول لعملية توزيع السلطة داخل نسق الدولة وبين مختلف مؤسساته، كما مكنهم، بالتبعية، من احتواء معطيات الواقع السياسي وجرها إلى حاضرة المشروع السياسية.

52 عبد السلام بنعبدالعالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، بيروت؛ دار الطليعة، الطبعة الرابعة، 1997، ص 41

53 M, Mehdi, La fondation de la philosophie politique en Islam, Paris, Flammarion, 2000. P.17

54 الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، بيروت؛ دار الشروق، الطبعة الثالثة، 2001، ص 69

55 الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت؛ دار الشروق، الطبعة الثامنة، 2002، ص 122

56 المصدر نفسه، ص 57

57 عبد الله العروي، من ديوان السياسة، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، 2009، ص 40

كما يحسن أن نلاحظ أن الفقهاء ما اكتفوا باستشكال الدولة من حيث وجودها المؤسساتي فقط، وإنما انبروا يفكرون في السلطة السياسية وكيفية ممارستها من طرف القائمين عليها، وكل عينهم على الصورة التي يكرسها الفعل السلطوي عن الدولة في ذهن الأفراد الممارسين عليهم. يتبدى ذلك، بوضوح، في حديثهم عن المهام ذات الصلة بالسلطة بما هي علاقة يومية بين الحاكم والمحكوم، أي من حيث هي حق في الأمر<sup>58</sup>؛ فهم لا يجدون صعوبة في ربط وظيفة الحسبة بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فينظرون في طبيعتها كما في حدودها المعيارية التي ينبغي على المحتسب مراعاتها في ممارسته لفعل الحسبة. والملاحظة نفسها تقال عن وظائف أخرى كالقضاء والمظالم. هكذا يضعنا الفقهاء أمام هندسة للدولة تأخذ بعين الاعتبار مستويين اثنين من المسألة السياسية؛ مستوى المشروع أولاً، ومستوى توزيع السلطة على مؤسسات الدولة وممارسة الفعل السلطوي من ثانياً. وأعتقد أن إشارة فقهاء السياسة الأول إلى سياسة الدنيا كجزء من ماهية الإمامة، بل واقتصار المتأخرين منهم، كابن جماعة وابن تيمية، على حصر معنى الإمامة في هذا الجانب التدبيري الخالص، إنما كان تعبيراً عن تبلور نمط جديد من المشروع خرج تدريجياً من جوف المشروع الدينية التي اقتنع الفكر السياسي الفقهي، شيئاً فشيئاً، بأنها بعيدة المنال، وأن الاكتفاء بالدعوة إليها ليس من شأنه أن يحل أزمة مشروعية الدولة الإسلامية بقدر ما يزيدها عمقا وتغولاً.

د- لكن، أليست هذه هي عينها «المسلمة» التي انطلق منها أصحاب المراسم ولا مهم عليها الفقهاء والبيانين؟ ألم يحاول ابن المقفع أن يبني نمط المشروع على سياسة الدنيا حتى من خارج دوائر المشروع الدينية؟ يقتضي الجواب عن هذا السؤال الانتباه إلى المنحى الذي سلكه القول الفقهي في السياسة من لحظاته التأسيسية الأولى، مع كتاب القاضي أبو يوسف الحنفي، إلى كتابات المتأخرين كابن تيمية وابن القيم الجوزية، وهو منحى تنازل فيه الوعي الفقهي عن كثير من مقتضياته المعيارية ذات النفس المثالي، وأبدلها بأخرى أكثر واقعية وقدرة على احتواء معطيات الواقع وطوارئه<sup>59</sup>. في حديث القاضي أبو يوسف عن الوظائف السلطانية وتبعيتها لإذن الإمام<sup>60</sup> شيء من ملامح الوضع السياسي الذي كانت تعيشه الامبراطورية العباسية زمن الخليفة الرشيد، حيث الخلافة مؤسسة قائمة بذاتها، وسلطة الخليفة ما تزال تحتكر غيرها من السلط الدولية (Etatiques). كان بمقدور القاضي الحنفي أن يقدم صورة عن الدولة تقوم على مركزية الإمام، وكان بإمكانه، أيضاً، أن ينظر إلى جهاز الدولة باعتباره استمراراً لسلطة الخليفة وآلية لتجسيد نفوذه على المناطق الخاضعة له، وهذه كلها حقائق صارت مجرد ذكرى في زمن الماوردي ومن سيعقبه من فقهاء. ففيما انصرف هذا الفقيه إلى التفكير في سبيل لإخراج الخلافة السنية من أزمتها التي أملت بها جراء تفتت نفوذ الخلافة، وأيلولتها إلى مجرد منصب رمزي يكاد أن يكون فارغاً من المعنى<sup>61</sup>، وفيما نضح كتابه

58 ناصيف نصار، منطق السلطة، مدخل إلى فلسفة الأمر، بيروت؛ دار أمواج، 2001، ص 326

59 رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة، سلطة الإيديولوجيا في المجال السياسي الإسلامي، بيروت؛ دار الكتاب العربي، 1997، ص 377

60 القاضي أبو يوسف، كتاب الخراج، ص 192

61 ابن الأثير، الكامل في التاريخ، القاهرة؛ المطبعة الأزهرية، الجزء السابع، ص 45

الأحكام السلطانية بمعالم أمل في إصلاح أحوال الخلافة رأى النور مع مشروع الإصلاح السني القادري<sup>62</sup>، فإن اللاحقين عليه من الفقهاء لن يتحمسوا كثيراً لإمكانية إحياء نموذج الخلافة وإن هم استحضروه كمثال معياري لتنبيه الحاكم إلى الشرع ومقتضياته. كانت تلك حال إمام الحرمين الجويني، وتلميذه الغزالي اللذين عاصرا المد السلجوقي وتحمسا لنجاحه في دفع الخطر الباطني الشيعي، كما كانت حال ابن جماعة الذي ذهب في الواقعية الفقهية إلى حدود بعيدة أقر فيها بأن الغلبة والشوكة تكفيان لعقد البيعة للمستبد والاعتراف به كإمام شرعي<sup>63</sup>، وهو ما يبعده عن أفق الماوردي الذي، رغم اعترافه بسلطة المتغلب المستولي، فإنه ميزها عن سلطة الخليفة وأبقى على تبعيتها الرمزية له. أما عندما يتعلق الأمر بابن تيمية فالمسألة أوضح بكثير؛ فإمام الخطر الأجنبي الذي طوق آخر ما تبقى من عواصم الخلافة السنية، كان على ابن تيمية أن يضطلع بمهمة شحذ الأذهان وحمل الناس على الجهاد ضد الخطر المغولي المحدث بدمشق، ومعه، تحديداً، تم الانتقال بالقول الفقهي في السياسة إلى مستوى السياسة الشرعية، وهو ما هو عليه من بُعد عن نموذج الأحكام السلطانية الذي طوره الماوردي. مع ابن تيمية تغدو الإشكالية السياسية إشكالية حدود بالدرجة الأولى؛ نتراجع في كتاباته السياسية قضية مشروعية الإمام وشروط اختياره وعقد البيعة له، لتحل محلها إشكالية سياسية الرعية، بما يقتضيه ذلك من تفكير في الولاية، وتفويض السلطة، وإقامة الحدود<sup>64</sup>.

ينبغي أن نسجل، بكثير من التحوط، هذا الانزياح بالإشكالية السياسية في الفكر الفقهي السياسي الكلاسيكي؛ إذ هو علامة على نسبيته وقدرته على التقاط متغيرات الواقع وتأقلمه معها. قدم أصحاب المراسم قولاً سياسياً في السياسة، فلم يشعروا بالمفارقة التي يطرحها قولهم ذاك على الوعي السياسي الإسلامي بسبب انفصالهم عن منظومته التبريرية والمعيارية. أما الفقيه فقد كان عليه أن يراعي مقتضيات تلك المنظومة، وأن يَبوئها مكانة مركزية في النسق الفقهي السياسي، لذلك ظل ذهنه ضحية ما يطرحه الواقع من مفارقات على رؤيته المعيارية، وكان عليه، بالتالي، أن يجهد بكل الطرق لكي يجر الواقع إلى نسقه الفقهي، وهو ما استلزم منه، أيضاً، جر نسقه الفقهي إلى الواقع السياسي وطواره.

### ثالثاً؛ دولة التراث.

الآن والآن فقط نتساءل؛ كيف تصور التراث السياسي الإسلامي، مُمثلاً في الفقه السياسي ومرآيا الأمراء، فكرة الدولة، وما يحوم في فلكها من مفاهيم متضاربة معها؟

62 سعيد بنسعيد العلوي، دولة الخلافة؛ دراسة في الفكر السياسي عند الماوردي، الرباط؛ منشورات كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، 2010، ص 69

63 ابن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ص 17

64 M, Abbés, Islam et politique à l'âge classique, op, cit, p. 126.

جرت عادة كثير من الباحثين على النظر إلى فكرة الدولة في التراث السياسي الإسلامي باعتبارها النقيض الأمثل لفكرة الدولة الحديثة. رأى فيها البعض خيراً نموذجاً لتركيبة السلط بيد الحاكم والحيلولة دون تقفك فكرة الفصل بينها، في حين رأى آخرون خلاف ذلك وطفقوا يقفون في أدبيات الفقهاء عما يقيمون به الدليل على تضمن التراث رؤيةً للفصل بين السلط<sup>65</sup>. كما اعتبر البعض أن حديثنا عن الدولة في الإسلام، كما عن أي دولة قبل العصور الحديثة، سيكون من باب التجوز ليس إلا<sup>66</sup>. غير أن تحليل الوظائف السلطانية والتنظيمات الدولتية التي وصفها الفقهاء في كتبهم، والمجال السياسي الذي وصفته كتب المرايا، من شأنه أن يرشدنا إلى تصور الفكر السياسي الكلاسيكي للدولة ولمجالها السياسي أيضاً، بعيداً عن كل حكم سلبي أو موقف عديم من هذا التراث.

يقتضي منا هذا القول الوعي بالمعنى الذي أدرك به هؤلاء عبارة الدولة، درءاً لكل سوء فهم أو خلط بينه وبين معناها الحديث كما وصفته أدبيات الفلسفة والفكر السياسي منذ هيجل. من يدقق النظر في التحديدات المعجمية التراثية لكلمة «دولة» يلحظ مقدار ارتباط الكلمة بمفاهيم أخرى مساحلة لها تارةً، ومتداخلة معها تارةً أخرى، خاصة منها مفهوم المُلْك. نقرأ في كتاب الفروق لابن عساكر؛ «الفرق بين الملك والدولة أن الملك يفيد اتساع المقدور... وقوة اليد في القهر للجمهور الأعظم... والدولة انتقال حال سارة من قوم إلى قوم. والدولة ما ينال من المال بالدولة فيتداوله القوم بينهم هذا مرة وهذا مرة»<sup>67</sup>. ونقرأ في لسان العرب؛ «الدولة والدولة؛ العقبة في المال والحرب»<sup>68</sup>. لا مرية في أن ما تشير إليه هذه التعريفات بلفظ دولة هو بعدها اللغوي الذي يفيد الدور والتعاقب، إنها «انقلاب الزمان من حال البؤس والضر إلى حال الغبطة والسرور»<sup>69</sup>. يستعمل ابن خلدون مفهوم الدولة بهذا المعنى تحديداً عند وصفه لحركة التاريخ<sup>70</sup>، ويصطف إلى جانب تراث فكري يميز الدولة عن الملك. ويحسن بنا أن نلاحظ أن حديث مفكري الإسلام عن المُلْك غالباً ما تم في ظل ربطه بالحاكم (الملك) وسياسته لمُلكه؛ فالمُلْك، هنا، مفهوم لا يقال إلا بالنسبة إلى المُلْك، بما يقتضيه ذلك من تسليم بما لهذا الأخير من حق في التصرف في مُلكه ومنع غيره من ذلك<sup>71</sup>. لذلك سيكون علينا أن ننتبه إلى أن أصحاب المرايا لا يستعملون مفهوم المُلْك إلا من حيث هو مجال لممارسة السياسة والتدبير<sup>72</sup>. هكذا، يشمل المُلْك كل العناصر المكونة «للمجال السياسي» كما تصوره الفكر السياسي الإسلامي في ذلك

65 حلاق، الدولة المستحيلة، ص 250

66 براق زكريا، الدولة والشرعية في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، بيروت؛ مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2014، ص 65

67 أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، ص 154، 155. ذكره؛ رضوان السيد في؛ الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، ص 7

68 ابن منظور، لسان العرب، المجلد الرابع، ص 444

69 مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، المجلد 14، ص 245

70 ابن خلدون، المقدمة، ص 122

71 نقرأ في موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين؛ "الملك؛ فحده التصرف. فعلى هذا يوصف غير الله تعالى بأنه مالك. ومنهم من قال؛ لا ملك في الحقيقة إلا الله تعالى (...)/ الملك لا يبطل بالترك والحق يبطل به حتى لو أن أحداً من الغانمين قال قبل القيمة؛ تركت حقّي بطل حقه، وكذا لو قال المرتهن؛ تركت حقّي في حبس الرهن بطل./ الملك قدرة على التصرف يثبتها الشارع ابتداء على التصرف". الدكتور رفيق العجم، موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1998. مادة ملك، ص 1547

72 عنوان كتاب الماوردي؛ قوانين الوزارة وسياسة الملك، خير دليل على ذلك.



الإبان، من حاكم وخاصةٍ وجُنْدٍ ورعيةٍ. الخ، لذلك اقترن الاستبداد به بالانتقال إلى حال السرور واليسر<sup>73</sup>، في حين تشير «الدولة» إلى حركةٍ طبيعيةٍ حاكمةٍ لسير التاريخ، وما كان صدفةً أن يتحدث ابن خلدون عن أطوار الدولة وعمرها الطبيعي، إذ هو لا يعبر، بذلك، إلا عن فكرة راسخة في الثقافة العربية عن الدولة كتعاقبٍ للعصبيات في التاريخ<sup>74</sup>.

نسجل، هنا، أن الباحث المعاصر يرتكب خطأً منهجياً عندما يبحث في لفظ «دولة» عما يضارع به مفهوم Etat الأجنبي، وسيكون من الطبيعي ألا يعثر فيها عما يقابل به المفهوم الحديث للدولة. يشير هذا الأخير إلى جهازٍ مؤسساتي محتكرٍ للعنف المشروع كما للحق في وضع الدستور والقانون<sup>75</sup>، وللسلطة السياسية أيضاً، وقادرٍ على ممارستها داخل حيزٍ جغرافيٍّ معين، باعتبارها تجسيداُ لسيادتها على مجالها السياسي. كما لا يستقيم المفهوم الحديث للدولة إلا ب بروز مجالٍ سياسي<sup>76</sup>، ونزعةٍ ذاتيةٍ كان مفهوم المواطن التعبير السياسي والأخلاقي عنها. وهذا يعني أن كلمة الدولة التراثية لا يمكنها أن تشير إلى هذا المعنى الحديث بحكم التعارض المبدئي بينهما؛ إذ فيما تشير الأولى إلى حركة الدوران والعود، وفيما تتضمن فهماً دورانياً للزمن، فإن المفهوم الحديث للدولة يقوم على الارتفاع بها إلى مستوى الاستمرارية في الزمن من خلال ربطها بالمؤسسات من جهة، وإخراج السلطة من بعدها الشخصي كما لاحظ فيبر من جهة ثانية. في مقابل ذلك، يقدم مفهوم الملك نموذجاً ذهنياً للحكم يستدعي الوعي بالبعد المؤسساتي والوظيفي للدولة، وهو أمرٌ يمكن أن يستشف من خلال التفكير في تصور الفقه السياسي للدولة كجهاز يتطلع بوظائف دولتية معينة، كما من تصور المرايا، والفقه المتأثر بها، لمفهوم الملك وسياسته، وفيما يلي بيان ذلك؛

## 1- دولة الفقهاء.

أ- استطاع الفقهاء، منذ الماوردي، الانتقال بالمسألة السياسية من مستواها الكلامي إلى مستواها التشريعي<sup>77</sup>، فأنت أعمالهم عبارةً عن أنساق تشريعية الغاية منها اشتقاق الأحكام الشرعية الضامنة لشرعية وظائف الدولة ومؤسساتها الكبرى، كما لمقبولية سلطتها السياسية والنفوذ الذي مارسه على الرعية. غير أن الانتقال ذاك لم يكن يعني الانفصال التام عن كل المقدمات الكلامية التي ظلت توطر فكر الفقهاء وأنساقهم السياسية، وما كان للماوردي، وهو الفقيه الأشعري، أن يعرض عن التصور الأشعري للإمامة على نحو ما نجده في كتاب **الإبانة عن أصول الديانة**، وما كان للجويني، أيضاً، أن يخرج عن إطار التصور السني للإمامة كما شرحه في كتابه **الإرشاد**. يتسلم الفقهاء، بذلك، إشكالية الإمامة من أفقها الكلامي قبل أن يزجوا

73 ابن خلدون، المقدمة، ص 129

74 علي أومليل، الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة 2005، ص 203

75 Carl Schmitt, *Théorie de la constitution*, Paris, PUF, 1993, p. 132.

76 C, Schmitt, *la notion de politique*, op, cit. p. 42.

77 سعيد بن سعيد العلوي، دولة الخلافة، ص 59

بها في معمعة التشريع، فيستعملون اللغة نفسها التي أعملها المتكلمون في استشكل المسألة السياسية<sup>78</sup>، كما يطرحون أسئلة على صلة وثيقة بالمناولة الكلامية، من قبيل سؤال وجوب نصب الإمام وعلاقته بالشرع والعقل. وليس بالعسير أن نلاحظ ما مارسوه من تكثيف لمنصب الإمام ووضعه في منزلة مركزية ضمن أنساقهم التشريعية، مما يمكنه رد فعل على حالة الترهل والضعف التي كانت مؤسسة الخلافة تعيشها في ذلك الإبان. يشدد الماوردي على الحاجة إلى الإمام، ويعتبر الإمامة «موضوعاً لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»<sup>79</sup>، وهو بذلك يكرس المنظور السني الذي يُقر بضرورة قيام سلطة سياسية ضامنة لوجود الأمة والجماعة، والرافضة لحالة الفوضى التي تنشأ عن انهيار الدولة وتفتت السلطة، كما يعبر عن طموح إصلاح مؤسسة الخلافة الذي الهم الفكر السني وهو في حمأة الإصلاح القادري<sup>80</sup>. أعمل الفقهاء ما بحوزتهم من آليات تبريرية لبيان ضرورة نصب الإمام والحاجة إلى سلطته<sup>81</sup>، بل إنهم ذهبوا في ذلك إلى حد استدعاء تاريخ «متخيل»<sup>82</sup> أقاموا به الدليل على استحالة وجود الأمة بمعزل عن الإمام والسلطة السياسية. وبصرف النظر عما يتضمنه هذا الموقف من وعي إيجابي بالدولة عز نظيره في قطاعات الفكر الإسلامي الأخرى، فإن تشديدهم على ضرورة نصب الإمام عبر عن رفضهم، المبدئي، لواقع الخلافة ووضعتها المزري بسبب تكالب الدول السلطانية على وحدتها السياسية. ما الذي يعنيه تكثيف مركزية الإمام في ظل هذا الشرط السياسي التاريخي؟ يعني ذلك، أساساً، رفضاً لسلطة الأمر الواقع ومحاولة لتنبية المستبد إلى احتكار الخليفة (الإمام) لرأس المال رمزي لا يستقيم الحكم من دونه.

يمكن أن نفهم، في ظل هذا الوضع، سبب لجوء الماوردي إلى شرعنة ولاية المستبد رغم إقراره بعدم جواز نصب إمامين، إذ المسألة ليست مجرد عناد مع التصور الشيعي للإمامة بسبب التهديد الفاطمي لدولة الخلافة فقط، بل إن الأمر يتعلق بمحاولة لجر واقع الاستبداد بالحكم إلى حاضرة المشروع الدينية والسياسية، فيتم، وفق ذلك، إخراج حكم المستولي من الحظر إلى الجواز<sup>83</sup>، اعتقاداً منه أن التمييز في السلطة بين بعدها التنفيذي (التغلب والاستيلاء)، والرمزي (شرعية الخليفة وتجسيده للجانب الديني) يبقى الحل الوحيد لإنقاذ ما يمكن إنقاذه من مؤسسة الخلافة. صحيح أن هذا الطموح يكاد أن يخبو عند إمام الحرمين الجويني، كما عند المتأخرين من الفقهاء كالبلاطنسي وابن جماعة، غير أن ذلك لا ينفي أن لجوء الفقهاء إلى مفهوم الخلافة مكنهم من الخروج من أفق إشكالية الإمامة بمعناها الكلامي. ينبغي أن ننتبه، هنا، إلى أن الفقهاء

78 يقول الجويني: "[إن] وجوب النصب [=نصب الإمام] مستفاد من الشرع المنقول غير متلقى من قضايا العقول"، الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص 16. واضح أن لغة الجويني لا تختلف عن تلك التي تكلم بها المتكلمون عن مسألة الإمامة، كما نقلها القاضي عبد الجبار ومؤرخو الفرق الكلامية.

79 الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، بيروت؛ دار الكتب العلمية، [د، ت]، ص 5

80 سعيد بن سعيد العلوي، الخطاب الأشعري، مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، بيروت، منتدى المعارف، 2010، ص 265

81 الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص 150

82 أنظر حول هذه المسألة؛ نبيل فازيو، المشروعية والتبرير؛ جدلية السياسي والديني وسؤال المشروعية في الفكر الفقهي السني، مجلة النهضة، العدد السابع، 2014، ص 60

83 الموقف نفسه نجده عند الغزالي الذي يبرر ولاية المتغلب انطلاقاً من قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات". أنظر؛ الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت؛ دار المنهج، 2008، ص 295

كانوا على وعي بتمايز الإمامة كمنصب سياسي له مبرراته الدينية، والخلافة كدولة تنتظمها مجموعة من الأجهزة. وهذا الماوردي يُراهن على إظهار البعد العمومي من منصب الإمامة، باعتبارها "من الحقوق العامة المشتركة بين حق الله تعالى وحق الأدميين"<sup>84</sup>، وهو ما يعني أن الارتفاع بالإمامة إلى مستوى المفهوم السياسي استلزم الوعي بعمومية سلطتها الرمزية وانصهارها في سياسة الرعية وتدبير مصالحها. بذلك باتت الإمامة "نيابةً عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا" كما يقول ابن خلدون<sup>85</sup>، وأمسى صاحب الشرع، وفق هذا المنظور، "متصرفاً في أمرين؛ أما في الدين فبمقتضى التكليف الشرعية التي هو مأمور بتبليغها وحمل الناس عليها؛ وأما سياسة الدنيا فبمقتضى رعايته لمصالحهم في العمران البشري"<sup>86</sup>. لم تعد الإمامة، من هذا المنظور، حراسةً للدين فحسب، بل بما هي سياسةً للعالم وفق مقتضيات العمران البشري. ومتى تذكرنا الدلالات الطبيعية التي ينضح بها مفهوم العمران عند صاحب المقدمة، ومتى تذكرنا الجرائم الفقهية لهذا المفهوم، أمكننا القول إن الارتقاء بالإمامة إلى مستوى المقدمة الرئيسية في النسق الفقهي أدى إلى إخراجها من بعدها الديني المحض، الذي يحصرها في كونها مجرد منصب ديني ليس إلا، إلى بعدها السياسي الذي تعبر فيه عن طبيعة السلطة المشروعة في الاجتماع السياسي الإسلامي؛ فمن دون هذه العملية ما كان بمقدور العقل الفقهي أن يقيم تصوره النسقي للدولة انطلاقاً من مفهومي الولاية والتفويض.

ب- بيد أن التعيد الشرعي للإمامة كمنصب لم يكن كافياً لبلورة صورة متناسقة عن الدولة ووظائفها، بل إن ذلك استلزم التفكير في الأحكام الشرعية المتعلقة بعملية توزيع السلطة داخل جهاز الدولة، من طريق إعمال مفهومي الولاية والتفويض. ينظر ابن تيمية إلى الوظائف السلطانية من حيث هي استمرارية لسلطة الإمام، فينصرف إلى النظر في الشروط التي بها تنعقد الولاية ويتم بمقتضاها تفويض السلطة، وهي شروط يغلب عليها الطابع الأخلاقي<sup>87</sup>. تتداخل الولاية بالتقليد في تصور الماوردي لعملية تفويض السلطة؛ لاسيما وأنه يشتق أنواع التقليد من فكرة الولاية عينها. فلئن كان حديثه عن الولاية حديثاً عن ضروب أربعة تتحدد وفق عمومية الحق في التصرف وخصوصيته، وكذا وفق موضوع كل ولاية على حدة، فإنه ينصرف، في حديثه عن التقليد، إلى استعراض مختلف أجهزة الدولة التي يتم تفويض السلطة إليها من طرف الإمام، مما يعني أن الولاية أعم، من الناحية الإجرائية، من التقليد، وأنه من الممكن اختزال ضروب التقليد في أنواع الولاية الأربعة التي تحدث عنها الفقيه الأشعري. تقدم لنا هندسة كتاب الأحكام السلطانية فكرة عن أنواع التقليد؛ إذ مباشرة بعد فراغه من بيان الحاجة إلى نصب الإمام، بما يقتضيه ذلك من نظر في شروط الإمامة التي بها يؤدي الإمام حقوق الله والأمة، وبها يحصل طاعة الرعية ونصرتها<sup>88</sup>، ينصرف الماوردي

84 الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص 9

85 ابن خلدون، المقدمة، ص 171

86 الصفحة نفسها.

87 ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، مصدر سابق، ص 13

88 الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 19

إلى الحديث عن ضروب التقليد التي تنبثق منها المؤسسات الدولية على النحو التالي؛ تقليد الوزارة<sup>89</sup>، تقليد الإمارة على البلاد، تقليد الإمارة على الجهاد. يأتي بعد ذلك الحديث عن الولايات على النحو التالي؛ الولاية على المصالح، الولاية على القضاء، ولاية المظالم، ولاية النقابة على ذوي الأنساب، الولاية على إمامة الصلوات، الولاية على الحج، الولاية على الصدقات. ثم بعدها الحديث عن وظائف سلطانية أخرى كالخراج، والديوان، وأحكام الجرائم، والحدود، والحسبة. وهو إذ يبسط القول في هذه الأمور، لا يذهب إلى وصفها بالولاية أو بالتقليد، ويفضل التركيز على تحليل موضوعها، وبيان الأحكام الشرعية المرتبطة بها. وهذه مسألة يجب أن نسجلها بكثير من الحذر، لأن الماوردي لم يرتفع بهذه المهام إلى مستوى التقليد أو الولاية، نظراً لتبعيتها لغيرها من ضروب التفويض السالفة، من جهة، ولصعوبة موقعتها ضمن النسق الهرمي للسلطة كما تستلزمه دولة الخلافة من جهة ثانية.

لنسجل، إذن، أن فكرة الولاية كانت بالنسبة إلى الفقه السياسي السني الآلية الضامنة لانسجام مكونات الملك وتوزيعها على مختلف مؤسساته. يُميز الماوردي بين التفويض والتنفيذ في الوزارة، وبين التفويض والاستيلاء في الإمارة، وقد كان في مسيس الحاجة إلى هذا التمييز لإضفاء القدر اللازم من الانسجام على نسقه التشريعي السياسي، رغبة منه في جبه واقع تفتت السلطة وافتقار سلطة الأمر الواقع للمشروعية الدينية اللازمة. إن أهمية هذا الحل، رغم ما يبدو عليه من مثالية، تكمن في وجهه الرمزي بأن استطاع خلق انسجام رمزي على مستوى تمثل الفكر السياسي الإسلامي للمجال السياسي ولمراكز السلطة فيه. أبقى الماوردي، بفضل حله هذا، على فكرة التراتبية بين وظائف الدولة قائمة، فبه بذلك إلى ضرورة خضوع مختلف السلط المنبثقة داخل المجال السياسي لسلطة الخليفة على المستوى الرمزي، وإن هو سلم بإمكانية تفويتها على المستوى التنفيذي، وهو بذلك يستثمر كثافة الرأسمال الرمزي الذي تمثله الشرعية الدينية داخل الاجتماع السياسي الإسلامي. صحيح أن إمام الحرمين لم يسلم بإمكانية قيام ولاية المستبد خلافاً للماوردي وأبي يعلى والغزالي، رغم أنه عمد إلى إسباغ صفات الخليفة على الوزير نظام الملك<sup>90</sup>، بيد أنه لم يبلغ، نهائياً، إمكانية وضع ولاية المستبد ضمن نسق المشروعية الدينية والسياسية، مشترطاً في ذلك مراجعة الإمام "في ما يجريه ويمضيه"<sup>91</sup>.

يفيد تتبع تفاصيل مفهومي الوزارة والولاية في الفكر الفقهي السني في الوقوف على قدرته على الاحتواء متغيرات الواقع السياسي وطوارئه التي هزت كيان المشروعية في التجربة السياسية الإسلامية؛ إذ لم تعد الوزارة، إبان عقد الفقهاء لمصنفاتهم السياسية، مجرد تقليد وأمانة تجب إعادتها إلى صاحب الأمر، بل صارت تنازلاً عن السلطة وتفويضاً لها في الواقع. لذلك ينبغي الاعتراف بأن ما انتهوا إليه من تسليم لسلطة

89 الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة الملك، تحقيق رضوان السيد، بيروت؛ دار الطليعة، 1979

90 الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص 70

91 الصفحة نفسها.



الأمر الواقع بالحق المشروع في الوجود، لم يكن، في حقيقة الأمر، إلا اعترافاً جليهاً بضرورة التعامل مع واقع لا، ولن، يرتفع بالنفي.

ج- ألقى هذا الوضع بظلاله على تصور الفقهاء للقضاء. من المعلوم أن الارتفاع بهذا الأخير إلى مستوى الوظيفة (المؤسسة) السلطانية، والتعديد لأحكامه الشرعية، تم مع تأليف الماوردي لكتابه الأحكام السلطانية، رغم كل الارهاصات السابقة له في هذا الباب<sup>92</sup>. مع هذا الفقيه يتم التفكير في القضاء من حيث هو جزء من نسق الجهاز الدولي، فهو في منزلة بين منزلتي والي المظالم والمحتسب. ينوب القاضي عن الإمام، وهو ليس صاحب سلطة مستقلة عن سلطة الإمام، وإنما هو، بالأحرى، استمرارية لها على مستوى تدبير الخلافات والخصومات الناشئة بين الرعية، لذلك يملك الإمام الحق في إعادة النظر في أحكام القاضي وقراراته لأنه صاحب الأمر في نهاية المطاف<sup>93</sup>، وله أن يعزل القاضي متى يشاء<sup>94</sup>. بيد أن ما يلفت النظر أن الفقهاء أقرروا بحاجة انعقاد الإمامة إلى شهادة القضاة، وهذا يعني أنهم مثلوا سلطة رمزية بحكم انتماهم إلى ما عرف بأهل الحل والعقد، تلك الهيئة التي استهجنها الجويني نظراً لعدم فاعليتها في اعتقاده.

وبصرف النظر عن السمات الأخلاقية التي تختص بها شروط تولية القاضي عند الفقهاء<sup>95</sup>، فإن النظر في المهام التي أقرها للقاضي يكشف عن المساحات التي تتحرك فيها سلطته. يتعلق الأمر بسلطة تستثمر ضروباً كثيرة من الرأسمال الذي تحتاجه سلطة الدولة؛ فسلطة القاضي سلطة سياسية أولاً، بحكم أنها تمارس رقابة، ولو صورية وشكلية، على منصب الإمام وخاصة ما تعلق بلحظة انعقاد إمامته والتثبت من صحتها ومشروعيتها. وهذا قول نستنتج منه أن الحاكم كان في حاجة إلى شهادة القضاة بقدر ما كان في حاجة إلى شهادة الفقهاء واعترافهم بشرعية سلطته. كما أنها سلطة ضامنة للتوازن بين الحق العام والخاص ثانياً، إذ ينهض القاضي بمهمة استيفاء الحقوق والنظر في الأوقاف وإقامة الحدود على مستحقها... الخ. هذا علاوة على الدور الذي يمكن للقاضي أن يضطلع به في تسيير مؤسسة القضاء ثالثاً، من خلال التثبت من سلامة ظروف المحاكمة. وتجدر الإشارة إلى أن هذه المهام كلها لا يمكن أن تفصل عن ضمان العدل بين المسلمين في الحكم بينهم، وهو ما يضيف على السلطة القضائية المشروعية الدينية التي تكفيها لتبرير أحكامها بحسبانها استمرارية لسلطة الإمام في مجال تدبير الحياة اليومية للمسلمين.

قد يبدو، من أول وهلة، أن هذا التصور يسير في اتجاه منح القاضي قدراً من حرية التصرف تقتضيها طبيعة ولايته، غير أن مقام القاضي هو مقام الموكل الذي بقدر ما له الحق في التصرف، فإنه يتصرف باسم صاحب الأمر وبالنيابة عنه. ولا مجال للحديث عن سلطة قضائية مستقلة الوجود على نحو ما نجده

92 وائل حلاق، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ترجمة رياض الميلادي، بيروت؛ دار المدار الإسلامي، 2007، ص 67

93 الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص 121-122

94 أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، ص 65

95 الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 60. أنظر كذلك؛ ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص 27

في الفكر السياسي الحديث<sup>96</sup>، مادما نتحدث عن استمرارية لسلطة الإمام وحقه في التصرف في ملكه، أكثر ما نتكلم عن مكون من مكونات الدولة مستقل بوجوده. كما أن القاضي لا يملك سلطة رقابية فعلية تسمح له بالرقابة على باقي المؤسسات، رغم الإقرار الشكلي بوجوده ضمن أهل الحل والعقد؛ فهو لا يحكم في الخراج وإمارته، وليس من حقه أن يُرهب الشهود عند تصفحه لهم خلافاً لما نجده عند والي المظالم<sup>97</sup>، وهذه كلها علامات على الحدود التي أحاط بها الفقهاء عمل القاضي. من الصعب، إذن، للحديث عن تمايز سلطة القاضي أو انفصالها عن غيرها من السلط داخل البناء السياسي، وعبثاً حاول البعض البحث في فكر الفقهاء عما يقيمون به الدليل على حضور هاجس الفصل بين السلط عندهم، طالما أن حق القاضي في الأمر، أي سلطته، إنما هي استمرارية لسلطة الإمام، وخاضعة لرقابة والي المظالم الذي كان أكثر نفوذاً من القاضي.

هـ- لم يحصر الفقهاء تفكيرهم في الدولة ومؤسساتها في قضية المشروعية السياسية والدينية، بل طفقوا يتعقبون امتداداتها في أبرز الوظائف السلطانية كالقضاء، والمظالم، والحسبة، والنظام الضريبي والعقابي للدولة، فأتى تفكيرهم ذاك في صورة تعقيد لأحكام السلطة كما تُمارس على مستوى الأجهزة الكبرى للدولة، كما على مستوى تدبير المجال السياسي والعلاقة اليومية بين الرعية وممثلي السلطة السياسية. يتقدم المحتسب إلى مشهد الحياة اليومية باعتباره ممثلاً للسلطة الشرعية، فيُسهّم، بفعله السلطوي، في رسم مشهد السلطة عند الرعية، والملاحظة نفسها تقال عن ممثلي السلطة العقابية والضريبية للدولة. لذلك ما كان للفقهاء أن يعرضوا عن استشكل هذا المستوى من ممارسة السلطة، وقد وضعوا تحت تصرفنا كثيراً من النصوص التي تشهد باحتفالهم بهذه المسألة، لعل أبرزها تلك التي ألفوها في مضمار تفكيرهم في الحسبة، والخراج، والحدود، وتدبير بيت المال. من يقرأ هذه النصوص يدرك أنها تقارب السلطة من حيث هي علاقة جدلية بين المحكوم وممثلي السلطة، فهي (النصوص) قولٌ في جزئيات السلطة le micro pouvoir على حد تعبير فوكو<sup>98</sup>، أو هكذا يمكن تأويلها على الأقل. وبانفتاحهم على هذا المستوى من التحليل، بات لازماً على الفقهاء أن يفكروا في سؤال المشروعية السياسية على ضوء الأسئلة التالية؛ كيف يمكن ضمان مقبولية *acceptabilité* الإجراءات الضريبية والرقابية التي تقوم بها الدولة من دون الإخلال بقاعدة العدالة؟ كيف يمكن أن نضع تلك الإجراءات ضمن نسق فقهي ضامن للمشروعية الدينية والسياسية، رغم التنافر المبدئي القائم بين مصلحة الدولة وحرية الفرد؟ وما هو الدور الذي يمكن لأحكام الشرع أن تلعبه في عملية إنتاج السلطة ونحت مفهومها في ذهن الأفراد؟

يمكن التمييز، بصفة عامة، بين مجالات ثلاثة تجسدت فيها مستويات السلطة التي استخرج الفقهاء أحكامها الشرعية؛ مجال السلطة الضريبية، أولاً، بما تتضمنه من ضريبة على الأرض والملكية بصفة

96 أي عند دعاة نظرية الفصل بين السلط منذ مونتسكيو.

97 أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص 71

98 ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع؛ دروس أُلقيت في "كولي جدي فرانس" لسنة 1967، ترجمة الزواوي بغورة، بيروت؛ دار الطليعة، 2003، ص 66

عامة، ومن ضريبة على الأفراد (الرؤوس) والأموال؛ إذ يمكن أن نتساءل عن سبب احتكار القول الفقهي لهذا المجال الضريبي، وعن المنطق الحاكم لعملية تحديد الضريبة وأثر ذلك في التوجه العام للسلطة السياسية. ومجال الحسبة، ثانياً، باعتباره مجال تقاطع مباشر بين الرأسمال المادي والرمزي للدولة؛ إذ غالباً ما مثل المحتسب سلطة الرقابة المباشرة على الحياة اليومية للمسلمين، باعتباره أمراً بالمعروف وناهياً عن المنكر<sup>99</sup>. ثم مجال السلطة العقابية ثالثاً، باعتباره المستوى الذي عبرت فيه الدولة عن حقها في احتكار العنف. وقد كان على الفقهاء أن يعملوا على تحديد الأحكام الشرعية الضامنة لمقبولية منظومة العقاب ومشروعيتها، وهو أمر يمكن الوقوف عليه من خلال تحليل ما ألفه فقهاء السياسة عن العقاب وأحكامه في باب الحدود والقصاص.

و- يلجُ الفقهاء على ضرورة مراعاة العدل في تحصيل الخراج وإقامة الحدود، كما في تقييد نفوذ المحتسب باعتباره مُمثلاً للسلطة الرقابية للدولة على حيزها السياسي والاجتماعي. يعني العدل، في هذا المقام، تنزيل الشرع ومراعاة ما ينص عليه من حقوق، وهذا ما يتبدى في تحديد قيمة الضرائب الشرعية كما في تصنيف العقوبات المشروعة، والتصرف في بيت المال، والرقابة على المجالات الاجتماعية<sup>100</sup>؛ إذ في كل هذه القطاعات كان الفقهاء يؤكدون على مراعاة مقتضيات الشرع باعتباره المنبع الوحيد لفكرة العدل. ما الذي يعنيه هذا الأمر بالنسبة إلى تمثيل الفكر السياسي الفقهي لفكرة العدل؟ يعني ذلك، من بين ما يعنيه، أن الحق ليس مقولة محايدة لوجود الرعية، بقدر ما إنه نابع من فكرة الشرع نفسه؛ فهو تنزيل لفكرة متضمنة في الشرع أكثر مما هو نابع من وجود الرعية في حد ذاتها<sup>101</sup>. بيد أن ذلك لا يعني أننا أمام قوانين مستمدة من الحق الإلهي، فلا شيء في نظام الخراج، مثلاً، يخدم غايات أخروية "دينية"، لكن الوعي الفقهي كان ملزماً بجر التشريعات الاقتصادية إلى دائرة المشروعية الدينية والسياسية قصد إضفاء النسقية على تصوره الفقهي للمجال السياسي، والملاحظة نفسها تنسحب على التشريعات المتضمنة في منظومة العقاب والحدود.

لنسجل، في أعقاب ما تقدم، أن نموذج دولة الفقهاء رام تقديم تصورٍ منسجم عن الدولة وهيكلتها المؤسساتية والوظيفية، وذلك من مدخل الأحكام الشرعية التي صاغها الفقهاء في شكل نسق تشريعي متناغم العناصر. نؤكد، مرة أخرى، أن النموذج ذاك لم يكن مطابقاً للواقع، بقدر ما كان رد فعلٍ ذهني تجاه واقع لم يجترعه الوعي الفقهي بحكم مجافاته لفكرة المشروعية الدينية والسياسية كما تمثلها الفقهاء. غير أن أبرز

99 مايكل كوك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، ترجمة رضوان السيد (آخرون)، بيروت؛ الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009، ص 149

100 كتب الحسبة تبقى خير تعبير عن اهتمام الفقه السياسي بهذه المستويات من ممارسة السلطة، إذ تتضمن حديثاً عن رقابة الدولة على أدق تفاصيل الحياة اليومية للرعية، وهو ما يعني أن التأليف في الحسبة كان نتيجة التفكير في ضمان تنزيل مقولات الشرع والعدل على مجال سياسة الحياة اليومية للرعية. أنظر، على سبيل المثال لا الحصر، أبو زيد القرشي، معالم القرية في أحكام الحسبة، بيروت؛ دار الكتب العلمية، 2001

101 "ولو أن رجلاً قطع يد رجل عمداً وبرأت، فأمره الإمام أن يقتص منه فاققص منه فمات، فإن أبا حنيفة كان يقول؛ على عاقلة المقتص دية المقتص منه. وكان ابن أبي ليلى يقول نحو ذلك. وقال أبو يوسف؛ لا شيء على المقتص للأثر التي جاءت في ذلك، إنما هذا رجل أخذ له بحق وأخذ من الميت بحق ولم يتعد عليه، وإنما قتله الكتاب والسنة". القاضي أبو يوسف، كتاب الخراج، ص 192 (التشديد من عندي).

ما نلاحظه قدرة الفكر الفقهي على التأقلم مع مستجدات واقعه السياسي، وسعيه إلى استيعابها ضمن نسقه المعياري، وهنا، تحديداً، تكمن قيمته النظرية؛ لقد دربت السياسةُ الفقهاء على التنازل عن منطق المطلق والزج به في معترك الحياة السياسية، بما يقتضيه ذلك من تفكيرٍ في الممكن<sup>102</sup>، فأنت كتابتهم السياسية في شكل خطاب معياري الغاية منه فهم واقع الدولة واشتغالها، دون التنازل عن رهان الرقابة على المجال السياسي والفاعلين فيه.

## 2- دولة المُلك.

قلنا إن الحد الفاصل بين القول الفقهي في الدولة وخطاب المرايا يتمثل في لجوء الفقهاء إلى معيارية الشرع باعتباره قانوناً يتعالى على المجال السياسي كما على الفاعلين فيه، في حين يقدم أصحاب المرايا استراتيجيات لتأسيس الملك وحفظه. تمثل رسالة الصحابة لابن المقفع خير نموذج لنص نظري حاول بناء تصوره للمجال السياسي انطلاقاً من خطاب المرايا، بل وأمسى مثلاً حاكٍ كثير من اللاحقين على منواله، كما هو الشأن بالنسبة إلى الثعالبي والطرطوشي.

لا تتعلق المسألة، عند ابن المقفع، بنصيحة أخلاقية يرغّب في توجيهها إلى الحاكم لتبيين مقامه الاستثنائي وتعالیه عن شرط الإنسانية، بما يقتضيه ذلك من تدقيق نظرٍ في مظاهر الأبهة التي من طريقها يتأتى استثناء الملك، بل إنه يتغيا الإسهام في ترشيد العمل السياسي داخل الإمبراطورية العباسية الناشئة، انطلاقاً من إرثه الثقافي الفارسي<sup>103</sup>. من هذا المنطلق، تحديداً، يبلور هذا الكاتب رؤيته إلى مفهوم المُلك وإمكانية إصلاح أوضاعه، وقد وضع لإدراك هذه الغاية خطةً خصص لها رسالته في الصحابة. تتضمن هذه الخطة عناصر متعددة حاول ابن المقفع تنبيه الخليفة إلى أهمية كل واحدٍ منها، وهي خطواتٌ نوجزها في ما يلي؛ إعادة النظر في مبدأ الطاعة أولاً، بما يقتضيه من تحديد مفهوم الحاكم (الخليفة ومقدار تعاليه عن الخاصة والعامة)؛ وفي علاقة الخليفة بالجند ثانياً، وما يستلزمه ذلك من نظرٍ في هندسة الجيش وعلاقات التراتبية الحاكمة لمراتبهم، وكيفية توزيع أرزاقهم ومصادرهما... الخ؛ ثم في علاقة الخليفة بالأُمصار الخاضعة لسلطانه، مع تشديده على ضرورة إعادة النظر في العلاقة التي تجمع الحاكم بالمحكومين فيها ثالثاً. يأتي بعد ذلك حديث ابن المقفع عن الشأن العقدي والديني في علاقته بالسلطة السياسية رابعاً؛ إذ انتبه إلى النتائج السلبية الناجمة عن ترك الشأن الديني بمنأى عن رقابة السلطة من فتن وانشقاقات. ثم يعرج ابن المقفع، في نهاية رسالته، على الحديث عن صحابة الحاكم وما يجب أن يتسموا به من صفات وخصائص، وكذا عن علاقته بالعامة والخاصة.

102 يقول ابن تيمية؛ "والواجب إذا لم يمكن دفع الظلم أن يدفع الممكن منه"، ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، بيروت؛ دار الكتب العلمية، [د، ت] ص 23

103 كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد، بيروت؛ دار الطبعة، 1999، ص 64



تمثل هذه المعطيات، مجتمعةً، عناصراً لرؤية شاملة للملك، راهن صاحبها على وحدة السلطة السياسية وما يستدعيه ذلك من تحكم في الشأن العمومي والديني، ومن مراجعة لطبيعة العلاقة التي يجب أن تربط الحاكم بالمحكوم. وقد صدر ابن المقفع عن إيمانه بإمكانية الإصلاح ومؤازرة العامة والخاصة لمشروعه، إذا ما تبناه حاكمٌ اجتمعت فيه الصفات المطلوبة لقيادة مثل هذا المشروع الإصلاحي الشامل، كما هي حال الخلفية العباسي المنصور<sup>104</sup>. يعطينا تصور ابن المقفع من حيث إشارته إلى أركان الملك، والتي يأتي مفهوم السلطة على رأسها. يشدد على الحاجة إلى وحدة السلطة السياسية، وعلى إعادة النظر في ماهيتها، من حيث هي علاقة جدلية بين الحاكم والمحكوم، في إشارة منه إلى ذلك التوتر الذي ورثته الإمبراطورية الناشئة عن مرحلة الصراع مع الأمويين، ووضعية المناطق التي ظلت موالية لهؤلاء، والتي ستتخذ في ظل الحكم الجديد موقع الهامش قياساً بالعاصمة المركز<sup>105</sup>. تكاد هذه الإشكالية أن تبتلع إشكالية العامة/الرعية في رسالة الصحابة، وكأن الهم الذي استبد بصاحبها هو إعادة النظر في علاقة المركز السياسي بالأطراف والهوامش، التي غالباً ما تمثل ملاذاً للمعارضة السياسية. غير أن هذه الإشكالية سرعان ما ستعرف ضموراً في متن اللاحقين على ابن المقفع؛ إذ سيسهب هؤلاء في الحديث عن العامة في مقابل حديثهم عن الخاصة، صادرين في ذلك عن اقتناعهم بضرورة أن تخضع العامة للخاصة كما تخضع هذه للملك، الأمر الذي يضعنا أمام بناء هرمي للسلطة. وبقدر ما يخفي هذا التصور الهرمي للدولة إيمان أصحابه بمركزية الحاكم وضرورة نفاذ أمره على مستوى الهرم السياسي برمته، يكشف عن ملامح الدولة النموذجية التي ظلت تستهوي كتاب المرايا، وهي عينها الدولة التي رسم عهد أردشير ملامحها الأبرز، والتي يأتي على رأسها الانسجام والتناغم الضروريين بين أطراف الملك، انطلاقاً من مركزية الحاكم واحتكاره لكل منابع السلطة السياسية داخل البناء الهرمي للدولة، وبناءً على فرضية التراتب الطبقي المنغلق بين مكونات المجتمع<sup>106</sup>.

سيقتفي الكتاب اللاحقون آثار رسالة الصحابة في التشديد على الحاجة إلى سلطة سياسية قوية وموحدة<sup>107</sup>. وفي هذا السياق يرد تعظيم المرايا للملوك والارتفاع بهم إلى مستوى فوق إنساني؛ فالملك هنا كناية عن النظام والعقل، وبانتصاره يتحقق النظام ويتكبد الجميع مشهد الفتنة والفوضى. هناك، إذن، علاقة قوية بين الإعلاء من مقام السلطان والدعوة إلى تأسيس سلطة مركزية توحد المجال السياسي وتجعله تحت الحاكم. ومن الطبيعي أن تجهد المرايا في وصف المقام الاستثنائي للملك، فهي تسهم في البناء الرمزي للمجال السياسي انطلاقاً من ذلك المقام الاستثنائي الذي يعبر عن هوسها بالحاجة إلى سلطة قوية. علاوة

104 المصدر نفسه، ص ص 141-142

105 أنظر تحليلاً لإشكالية المركز والهوامش (الأطراف) في الفكر السياسي الإسلامي في؛ رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي، بيروت، جداول، الطبعة الخامسة، 2011، ص 98

106 نقرأ في التاج؛ "وكذلك جعل [أردشير] الناس على أقسام أربعة، وحصر كل طبقة على قسمها؛ فالأول الأساورة من أبناء الملوك، والقسم الثاني النساك وسدنة بيوت النيران، والقسم الثالث الأطباء والكتاب والمنجمون، والقسم الرابع الزراع والمهان وأضرابهم. وكان أردشير يقول؛ ما شيء أسرع من انتقال الدول وخراب المملكة من انتقال هذه الطبقات عن مراتبها حتى يرفع الوضع إلى مرتبة الشريف، ويحط الشريف إلى مرتبة الوضع". الجاحظ، كتاب التاج، ص 25

107 الطرطوشي، سراج الملوك، مصدر سابق، ص 109

على ذلك، استلهم جل الكتاب فكرة التراتبية والانسجام بين مكونات الملك في تصورهم للمجال السياسي، بل إن الماوردي، في **تسهيل النظر وتعجيل الظفر**، كما في **نصيحة الملوك**، ذهب في توصيف ذلك الانسجام إلى حدود بعيدة حاول فيها خلخلة التصور الهرمي للملك، عندما بين تعدد مراكز السلطة فيه، وتوزعها بين مكواته (الملك، والخاصة، والجند، والرعية)، خاصة وأنه أقام علاقة الحاكم بالرعية على مفهومي **العدل** و**السرور**<sup>108</sup>.

لنسجل، في أعقاب ما تقدم، أن إعمال مفهوم الملك كان تعبيراً عن تصور خطاب المرايا للسياسة من حيث هي ممارسة للسلطة وخروج من وضعية الفتنة، فهذا المعطى يبقى المقدمة الرئيسية التي ينبغي أن نقرأ على ضوءها خطاب المرايا وما يعج به من مفاهيم سياسية كالطاعة، والحكم، والرعية، والسلطان.. الخ. غير أن النتيجة الأهم، بالنسبة إلينا، هي ما قاد إليه الهوس بهذه المقدمة من نتائج على مستوى تمثل المرايا للمجال السياسي ومكوناته؛ إذ يبقى من البين بنفسه أن حديثها عنه كان حديثاً عن **مجال سياسي مغلق**، كل شيء فيه خاضع لتراتبية هرمية حاصرت تشتت السلطة تحت وطأة الخوف من الفتن، لكنها أغلقت الباب أمام إمكانية ظهور مراكز للسلطة من شأنها أن تسهم في توسيع المجال السياسي وتطويره. لقد كان خطاب المرايا ضحية شرطه التاريخي المحتضن له في الثقافة العربية الإسلامية؛ وضع أزمة الدولة كما تجسدت في مشهد الفتن؛ لذلك يجب أن ننتبه إلى حقيقة غالباً ما أغفلها الباحثون؛ ففيما عبرت المرايا في **الثقافة الفارسية**، منذ عهد أردشير، عن وضع الدولة القوية القادرة على ضمان وحدة الأمة واستقرارها، فإنها كانت، في السياق العربي الإسلامي، رد فعل عن واقع ضعف الدولة وترهل مشروعيتها. وهذا، تحديداً، ما يجمعها بخطاب فقه السياسة الشرعية.

### ثالثاً: التراث السياسي والدولة الوطنية.

يُمكن القول، بصفة عامة، إن محدودية خطابي فقه السياسة الشرعية ومرايا الأمراء تكمن في ما يلي؛ ارتباطهما التاريخي بوضعية أزمة المشروع السياسية، وهما من هذه الجهة قول في **الأزمة وتعبير عنها** أكثر مما هما قول في **الدولة وتأسيس لها**؛ حصرُ الفقه السياسي المشروع في بعدها الديني والشرعي والوظيفي، وعدم الاقدام على رؤية أنماط أخرى من المشروع أغلق عليه آفاقاً كثيرة أمام التأسيس لمفهوم الدولة ونظريتها. في حين عجز خطاب المرايا عن احتواء مقتضيات الشرع باعتباره من المقومات المعيارية للاجتماع السياسي الإسلامي؛ مطابقةُ الفقهاء بين المشروع والشرعية، وما كان لها من أثر على مستوى تصور الفقهاء لمفهوم الحق، وبالتالي لمفهوم العدالة، في مقابل اكتفاء المرايا بتأسيس المشروع على قوة الدولة وقدرتها على ضمان الاستقرار وتجنب الفتن؛ إخضاعُ الفقه السياسي مفهوم الحق للشرع من دون الانتباه إلى حاجة الدولة إلى إخضاع هذا الشرع والقانون لمبدأ الحق؛ انغلاقُ المجال السياسي من

108 أنظر في هذا الشأن؛ نبيل فازيو، السلطة ورهان الإصلاح في فكر الماوردي، (منشور على موقع مؤسسة مومنون بلا حدود).

منظور الفقه والمرايا معاً، ومركزة السلطة بيد الحاكم (الإمام/السلطان)، رغم تعويل الفقهاء على آلية الولاية في تصورهم لعملية توزيع السلطة داخل الدولة.

لا حاجة بنا إلى بيان مظاهر التخارج القائم بين هذا التصور التراثي للدولة والمجال السياسي، والتصور الحديث الذي انتهى إلى بلورة نظرية الدولة القائمة على توحيد مجال الحرية ومجال السلطة<sup>109</sup>، والتمييز بين الشرعية (مطابقة القيمة للقانون) La légalité والمشروعية La légitimité (مطابقة القيمة والقانون لفكرة الحق)، بما يستتبعه ذلك من إعادة صوغ للمجال السياسي وبنائه على فكرة المواطنة، وتوزيع السلطة داخله<sup>110</sup>، بما هي ملكٌ عمومي يزداد قوةً بتقاسمه واشتراكه. إن الانتباه إلى مظاهر المحدودية هاته هو ما جعل دعاة الإصلاح يرتابون إزاء قيمة التراث السياسي الإسلامي، ليتساءل بعضهم عن مدى جاهزيته (=التراث السياسي) لاستيعاب مكتسبات فكرة الدولة الوطنية التي فرضت نفسها كضرورة للخروج من وضعية الانحطاط والتأخر التاريخي.

أ- تعرف الوعي العربي على فكرة الدولة الحديثة في مضمار اكتشافه للغرب وأوروبا الحديثة منذ مطلع القرن التاسع عشر، وهذه حقيقة تستشف مما كتبه الطهطاوي، وخير الدين التونسي، وفارس الشدياق، والصفار عن التنظيمات السياسية في أوروبا<sup>111</sup>. انتبه هؤلاء إلى قوة الدولة ودورها في تقدم أوروبا، ومما يلفت النظر في حديثهم عن الدولة تشديدهم على الجيش وتنظيمه كخاصية من خصائص الدولة الحديثة، بل إن "الاهتجاج بمسألة بناء الجيش الحديث [كان] أول دروس الاصلاحية العربية المستخلصة من معاينة أسباب التفوق الأوروبي"<sup>112</sup>. نتيجتان على قدر كبير من الأهمية ينبغي استخلاصهما من هذه الملاحظة؛ فمن جهة أولى، يمكن القول إن خلف التشديد على ضرورة إصلاح الجيش وعيٌ بالوجه العنيف للغرب بعد الهزائم التي لحقت بالجيش العربي وهي في مخاض مواجهة المد الاستعماري، لذلك كان إصلاح الجيش محدداً لتمثل فكرة الإصلاح في الخطاب العربي الإصلاحي عامةً. قام الجيش الحديث على رؤية عقلانية تنظيمية فصلته عن جذوره القبائلية وجعلت منه جهازاً في خدمة الدولة<sup>113</sup>، فكانت علاقة الولاء هي محور انشغال المنظرين لفكرة الجيش منذ ماكيافلي. يتضمن التراث السياسي الإسلامي حديثاً عن الجند وأحكامهم الشرعية، كما يتضمن تصوراً لعلاقة ولائهم بالإمام أسهبت كتب المرايا في توصيفه، ورغم محاولات الفقهاء الارتفاع بوظيفة الجند إلى مستوى الوظيفة السلطانية، فإن الملاحظ على تنظيرهم الشرعي لموقع الجند قصوره عن إخضاعهم لسلطة الإمام بشكل نهائي، وما حديثُ المؤرخين عن ظاهرة شغب الجند إلا

109 عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص 167

pierre Rosanvallon, *le sacre du citoyen*, Paris, Gallimard, 1992, p. 121 110

111 رضوان السيد وعبد الإله بلقزيز، أزمة الفكر السياسي العربي، ص 56

112 المصدر نفسه، ص 54

113 عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص 69

خير تعبير عن هذه المسألة<sup>114</sup>. لم يكن بمقدور الفقهاء أو المرايا التفكير في وظيفة الجند إلا من داخل نسق المشروع السياسية الخاص بكل واحد منهما، وفي الحالتين معا يكون الجند كياناً قائماً على ولاء لشخص الحاكم أكثر مما هو ولاء للدولة، ”لأن بهم مَلَكَ [الحاكم] حتى قهر، واستولى حتى قَدَرَ“ على حد تعبير الماوردي، وهذا يعني أن قوة الجند ورقة حاسمة في لعبة السياسة وحفظ الملك، ”فإن صلحوا كانت قوتهم له، وإن فسدوا صارت قوتهم عليه. وبعيدٌ ممن كان معه فصار عليه أن يرى معه رشداً“<sup>115</sup>. واضح أن الخروج من هذا التصور الضيق لوظيفة الجند هو ما يترتب، بالضرورة، عن هوس الإصلاحيين بإصلاح الجيش والزج به في مضمار إصلاح الدولة، والملاحظة نفسها يمكن أن تنسحب على حديث الإصلاحية العربية عن إصلاح الإدارة وغيرها من قطاعات الدولة، ففي كل لجوء إلى التصور الحديث للدولة تنوحي رغبة في الخروج من التصورات التقليدية للدولة ووظائفها<sup>116</sup>. ويبدو أن خير تعبير عن التقابل بين فكرة الدولة الوطنية والمرجعيات التراثية الإسلامية هو السجال الذي دار، في الفكر العربي الحديث، على مفهومين اثنين؛ المستبد العادل أولاً، والدستور ثانياً.

ب- لاحظ رضوان السيد أن خصومة الإسلاميين، لم تكن، في الستينيات والسبعينيات من القرن المنصرم، ”مع الرأسمالية والماركسية وحسب، بل ومع الديمقراطية باعتبارها تضع حكم الشعب وسلطته في مواجهة حكم الله وشريعته“<sup>117</sup>. وهذه ملاحظة تكشف عن ارتفاع الطلب على الموقف التراثي من الدولة والسياسة وصيرورته رأسمالاً رمزياً أعمله الإسلاميون<sup>118</sup>، لاسيما منهم دعاة الحاكمية منذ السيد قطب، في جبه فكرة الدولة الوطنية ومركزية الدستور والحرية فيها. وبصرف النظر عما إذا كانت مواقف بعض الإصلاحيين الإسلاميين، كالبناء، تسير في اتجاه الانفتاح على مكتسبات فكرة الدولة الوطنية<sup>119</sup>، أم أن رفع شعار ”القرآن دستورنا“ حال دون الانفتاح على الأفق الدستوري الذي تتحرك فيه الفكرة تلك، فإن ما يهمنا هو وعي الإصلاحية الإسلامية نفسها بأن ”معاشرة الأوربيين“، على حد تعبير رشد رضا<sup>120</sup>، هي التي قادت إلى إقامة دعوة الإصلاح على الشورى والدستور<sup>121</sup>، وهذا أمرٌ بينٌ من مواقف كلٍّ من الأفغاني وعبد، وهو أظهر عند لطفي السيد الذي ما تردد في الإفصاح عن مرجعيته الليبرالية، داعياً إلى الإفادة منها لفهم علة

114 عبد العزيز الدوري، العصر العباسي الأول، دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي، بيروت؛ مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، ص 234

115 الماوردي، تسهيل النظر وتجيل الظفر، مصدر سائق، ص 216

116 نترك جانباً علاقة التصورات التقليدية ورسوخها على مستوى النظرية بالنبي الاجتماعية التقليدية، إذ من الواضح أن عدم الوعي بالحجم الحقيقي لتلك العلاقة من طرف الإصلاحية العربية كان في جملة الأسباب التي حالت دون استيعابها لمفهوم الدولة الوطنية في تاريخته، كما حالت دون تحصيلها قدرة على تشخيص مكامن الخلل في الاجتماع السياسي العربي المحتضن لمشاريعها الإصلاحية.

117 رضوان السيد وعبد الإله بلقزيز، أزمة الفكر السياسي العربي، ص 19

118 رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى، مباحث شرعية سياسية اجتماعية إصلاحية، القاهرة، مطبعة المنار، 1922

119 علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2005، ص 158

120 وجيه كوثراني، مختارات سياسية من مجلة المنار، بيروت؛ دار الطليعة، 1980، ص 275

121 أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 157

الانحطاط، ورفضاً حديث الأفغاني وعبدته عن مستبدٍ عادل<sup>122</sup>، بحكم ما يقود إليه ذلك من تنازل عن الحرية التي هي جوهر الإنسان في نظر هذا الإصلاح. لكن، ألا يعني هذا الموقف من المستبد العادل رفضاً صريحاً لما انتهت إليه المرجعيات التراثية من حديثٍ عن حاكم قوي عادل مع خطاب المرايا؟ لا يخفي لطفي السيد أن موقفه من الاستبداد كان نتيجة لبيرويته وإيمانه العميق بالحرية، لكن موقفه ذاك تضمن، بالتبعية، رفضاً للتصور التراثي الذي صاغته المرايا وبررت به فكرة المُلْك الطبيعي القائم على العدل.

يمكن أن نتعقب ملامح هذا الموقف من تصور لطفي السيد لفكرة الحرية، وارتفاعه بها إلى مستوى أس الاجتماع والدولة والأمة. على مثال الموقف الليبرالي من الحرية، لم ينظر صاحب **المنتخبات** إلى الحرية كمقابل للدولة، "ذلك أن الليبرالية، كرؤية وكأيديولوجيا في تاريخ الفكر الغربي، لم تتأسس إلا على قاعدة الفكرة الوطنية (= القومية). فهي لم تنظر إلى الحرية بوصفها نقيضاً للأمة وللدولة، بل كتجلٍ لهما"<sup>123</sup> يستلزم قيام الدولة الوطنية الوعي بأهمية الحرية، وهذه تدرك من "خلال تحقيق أهداف ثلاثة؛ اكتساب المعرفة، وحماية القانون، وبناء الرأي العام. أما الوسائل التي يتوسط بها إلى تلك الأهداف، فهي؛ التعليم، والقضاء، والصحافة"<sup>124</sup>. واضح أننا أمام مشروعٍ إصلاحي شامل بقدر ما يراهن على إعادة صوغ محددات المجال السياسي والحكم، فإنه يعي امتدادات الإصلاح على المستوى الاجتماعي والتربوي. فالمواءمة بين الحرية والدولة ليس من شأنها أن تتحقق إلا بتربية الرعية وتحويلها إلى مواطنين<sup>125</sup>، وهذا يقتضي تعميم التعليم (المدارس الحكومية والحرّة على حد تعبير السيد) وسيادة المعرفة<sup>126</sup>. يتعقب السيد تجليات الحرية في الحياة الاجتماعية والسياسية، في التعليم كما في الصحافة وحرية الرأي وغيرها من الحقوق الطبيعية و"الكسبية"، غير أن ما يعيننا من كلامه تشديده على حاجة الدولة الوطنية إلى استقلال القضاء.

نقرأ للطفي السيد في هذا المعرض قوله؛ "حقوقنا رهن باستقلال القضاء. فإن لم يكن القضاء حراً ومستقلاً، فمصالحنا هملٌ وحريتنا هواء. أدرك العلماء هذه الحقيقة منذ قرنين، فشرع 'لوك' و'مونتسكيو' وجوب فصل السلطات الثلاث بعضها عن بعض فصلاً تاماً، حتى يأمن الناس اعتداء الحكومة، وتؤيد لهم حقوقهم الطبيعية والكسبية. **فصل السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية** هو أساس **الحكم المعقول**"<sup>127</sup>. يضعنا هذا القول أمام المسافة الفاصلة بين مفهوم الدولة الوطنية عند السيد والدولة المتحدرة إلينا من التراث السياسي الإسلامي؛ إذ استقلال القضاء، هنا، كناية على حاجة القضاء كمؤسسة

122 لطفي السيد، تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، القاهرة؛ دار المعارف للطباعة والنشر، 1946، ص 99

123 عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة؛ دراسة في مقالات الحداثيين، بيروت؛ مركز دراسات الوحدة العربية، 2007، ص 114

124 المصدر نفسه، ص 115

125 عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب، ص 651

126 تشير إلى أن طه حسين عول على التعليم هو الآخر، بل واعتبر حديث سان سيمون عن رجال العلم ودورهم في قيادة المجتمع الصناعي خير ما يمكن الاعتداده به للخروج من وضعية الاستبداد السياسي وتحصيل أسباب الديمقراطية في العالم العربي. أنظر؛ طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ضمن؛ الأعمال الكاملة، بيروت؛ الشركة العالمية للكتاب، 1982، المجلد التاسع، ص 62

127 لطفي السيد، مشكلة الحريات في العالم العربي، ص 59. ذكره، بلقزيز، العرب والحداثة، ص 117. (التشديد من عندي).



إلى شرط الحرية واستقلاله التام عن غيره من السلط الدولية، وهو تعبير عن جوهر الدولة الحديثة كما قدمتها أدبيات الفكر السياسي الحديث مع مونتسكيو ولوك. ما أبعدنا عن تصور الفقه السياسي للقضاء من حيث هو استمرارية لسلطة الإمام<sup>128</sup>، وما أبعدنا، كذلك، عن حصر الحقوق في مجال الشرع دون سواه. إذ حديث السيد عن حقوق طبيعية يكفلها استقلال القضاء يُظهر مقدار حاجة المجتمع إلى القضاء المستقل حتى عندما يتعلق الأمر بضمان حقوق طبيعية كالحق في الحياة والحرية، كما يظهر وعيه بالحاجة إلى مأسسة الحقوق وجعلها معطيات مدنية.

ج- وبمقدار ما أدرك دعاة الدولة الوطنية مجافاتها لفكرة "المستبد العادل"، أدركوا، أيضاً، مركزية مسألة الدستور فيها، وما كان صدفةً أن يجهد الفكر العربي في سبيل توسيع مجال الفكر الدستوري، بالدفاع عن حكم يجمعُ الشرع بالعقل (ابن أبي الضياف)<sup>129</sup> تارةً، وباستلهاً فكرة الوطنية والمنفعة كقاعدة للدستور والسياسة (لطف السيد) تارةً أخرى، أو بالمماثلة بين مبدأ سيادة الأمة في الدستور الفرنسي ومفهوم الإجماع عند الفقهاء (الطهطاوي) حيناً، وبمماثلة أفكار الدستور، وأفكار البرلمانية والديمقراطية بمبدأ الشورى عند الإصلاحية الإسلامية<sup>130</sup> أحياناً أخرى. بذلك يكون الاصلاحيون العرب، بمواقفهم تلك، يجيبون عن أسئلة يطرحها في وعيهم الغربي المتقدم كما لاحظ العروي<sup>131</sup>. تساءل هؤلاء؛ "ما مرجع تخلف الشرق عن الغرب؟" وقد "ارجعوا السبب إلى طبيعة النظام السياسي، فهو نظام 'استبداد'. هاهنا محور المشكل عندهم، ومناط الإصلاح. فالمطلوب إذن تحويل النظام الاستبدادي إلى نظام مقيد بدستور"<sup>132</sup>. غير أن تقييد سلطان الحاكم لم يكن بالفكرة الجديدة على الوعي السياسي الإسلامي، إذ هو متضمن، بالقوة، في أنظار الفقهاء وتشديدهم المزمّن على ضرورة مراعاة أفعال الحاكم لمقتضيات الشرع. من هنا هذه المماثلة التي علقت في ذهن كثيرين بين الدستور والشرع. لذلك وجب أن ننبه إلى الفارق الحاصل بين الحد من سلطة الحاكم والرقابة عليها عند دعاة الدولة الوطنية، كمصطفى السيد وغان سلامة، وفكرة الرقابة المعيارية على الحاكم كما عبرت عنها أدبيات الفقه السياسي الكلاسيكي. فعندما يقول السيد إنه على سلطان الدولة أن يقف "داخل حدود الضرورة ولا يتعداه على غيره من سلطة الأفراد في دائرة أعمالهم. لأن كل حق تضيفه الحكومة إلى ذاتها، إنما تأخذه من حقوق الأفراد. وكل سلطة تسندّها إليها، ضغط على حرية الأفراد"<sup>133</sup>،

128 مما يثير الاستغراب في كتاب وائل حلاق الدولة المستحيلة حديثه عن وجود نظرية فصل السلط في التراث السياسي الإسلامي، والفقه منه على وجه التحديد. مشكلة حلاق أنه يحاسب النظرية بالواقع التاريخي كلما أراد مساءلة التراث السياسي الإسلامي، فلا يلجأ إلى أحكام النظريات كلما أراد توصيف وظائف الدولة، بل إلى الممارسة. وهذا ما لا يقوم به عندما يفكر في المفهوم الحديث للدولة، إذ لا يتساءل عن طبيعة ممارسة الفعل السياسي، مثلاً، زمن كارل شميث الذي يستلهمه في بلورة تصوره عن الدولة، وإنما يكتفي باستنتاج مفهومه مما قدمته كتابات هذا الفيلسوف. تتسحب هذه الملاحظة عن حديثه عن مفهوم "السياسي"، والذات الأخلاقية، والسلطة. الخ. لذلك وجب التنبيه إلى أننا نسائل، هنا، نظرية الفقهاء لا واقع ممارسة السياسة، فذلك أدخل في شأن المؤرخين.

129 أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 93

130 رضوان السيد وعبد الإله بلقزيز، أزمة الفكر السياسي العربي، ص 16

131 عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 1999، ص 61

132 أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 121

133 لطف السيد، مشكلة الحريات في العالم العربي، ص 21

فإنه يصدر عن إيمانه بمركزية الحرية في الاجتماع السياسي كما تصوغه فكرة الدولة الوطنية، فتقييد الحاكم يتم، هنا، بدستور يقدم ضمانات لحرية الأفراد وحقوقهم الطبيعية والكسبية، مما يعني أن الدستور يقترب بالحرية اقترانا ماهوياً عند لطفي السيد<sup>134</sup>. أما عند غسان سلامة فالأمر أوضح بكثير، إذ التعاقد يبقى أساساً الاجتماع السياسي، وهو تعاقد ذو مضمون اجتماعي الغاية منه النفاذ إلى عمق الثقافة السياسية والبنى المنتجة لها في الوطن العربي، قصد إعادة صوغ علاقة الحاكم بالمحكوم على أساس الحقوق والتعاقد<sup>135</sup>.

استطاعت فكرة الدستور حمل الوعي السياسي العربي على مساهلة مدى قدرة التشريعات الإسلامية على قبول المنظور الدستوري الغربي للاجتماع السياسي. وأبرز الصعوبات التي طرحتها على المنظور الشرعي ارتباط مفهوم الدستور بفكرة الوطن والوطنية، بدلاً من حديث الشرع عن دولة الخلافة التي هي دولة المسلمين كافة، وفي مقابل رفض الفقهاء عقد الإمامة لأكثر من إمام واحد، ورفضهم، بالتالي، تجزئة دولة المسلمين وفق ما تقتضيه التقسيمات الجغرافية التي ميزت بين مختلف الأقطار العربية منذ الاستعمار. إننا نشدد على هذا التقابل لأنه يتضمن صراعاً بين تصورين للمشروعية السياسية كان من الصعب اجتماعهما ضمن بنية تشريعية واحدة؛ ففيما عمدت التشريعات الفقهية إلى الحديث عن علاقة المسلم بالحاكم، والرعية بالإمام، وفيما صدرت في ذلك عن اعتقادها بأن ما يحدد هوية الأمة هو شرطها الديني، فإن فكرة الدستور قامت على فرضية المواطنة، كإنتماء إلى الوطن ومجاله الترابي<sup>136</sup>. يقول رضوان السيد: "إن مشكلة المسلمين مع الإسلام كانت منذ البداية أنه دين إيديولوجيا بغير جغرافيا، تهومه هوية الأرض، أكثر مما تهمة الأرض"<sup>137</sup>، وهذا يطرح على الوعي السياسي الإسلامي صعوبة على مستوى معنى الانتماء وهوية المواطنة؛ هل تتحدد بالانتماء إلى الدين أم إلى الوطن؟ اختار الفكر السياسي الحديث، مع فكرة الدولة الوطنية، تأسيس الاجتماع على التعاقد، المواطنة على الانتماء إلى الوطن، غير أن البنى القبلية والعصبوية ظلت تتغذى على الدين كابحة بذلك كل محاولة لتحجيده وتمييزه عن المعتكك السياسي. فسواء صهرنا الوطنية في الانتماء إلى عالمية الدين الإسلامي، أو ربطناها بانتماء عصبوي ضيق، فإن النتيجة إضرار مضاعف بفكرة الدولة الوطنية<sup>138</sup>.

تلقت الإصلاحية العربية مفهوم الدولة الوطنية كشعارٍ لجه إعصال التأخر التاريخي، ولم تنتبه، كما بين أواميل، إلى ما يقف وراء الفكرة من تاريخ هو نفسه تاريخ الدولة الحديثة في أوروبا منذ القرن السادس

134 بلقزيز، العرب والحداثة، دراسة في مقالات الحداثيين، ص 121

135 غسان سلامة، نحو عقد اجتماعي عربي جديد، بيروت؛ مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 2011، ص 107

136 غسان سلامة، نحو عقد اجتماعي عربي جديد، ص 72

137 رضوان السيد، الإسلام المعاصر؛ نظرات في الحاضر والمستقبل، بيروت؛ الدار العربية للعلوم، 1986، ص 47

138 غسان سلامة، نحو عقد اجتماعي عربي جديد، ص 98

عشر<sup>139</sup>. أدركت أن الدولة الوطنية الحديثة هي السبيل الوحيدة للخروج من خندق الاستبداد<sup>140</sup>، غير أن تضخم قوى التقليد وارتفاع الطلب على الرأسمال الديني في مضمار مواجهة التهديد الاستعماري، وتموقع الإسلام السياسي داخل الخريطة السياسية للعالم العربي ما كان له إلا أن ينزلق بمقاربة مفهوم الدولة الوطنية إلى دائرة المقاربة الإيديولوجية، وارتفاع منسوب الإيديولوجيا في المقالات التي انتقدتها، خاصةً من طرف الإسلاميين، من دعاة تطبيق الشريعة (النبهاني) والحاكمية (السيد قطب). بل ويمكن القول إن خطاب التأصيل الإخواني انصرف "إلى إعادة إنتاج منظومة السياسة الشرعية التقليدية دون كبير جهد واجتهاد يذكر، ما خلا في باب تحسين أحواله الداخلية ببعض استعارات مفهومية حديثة سطحية المعنى والأثر"<sup>141</sup>.

### ما الذي يعنيه هؤلاء بتطبيق الشريعة؟

تنشأ، بين الفينة والأخرى، دعواتٌ إلى إحياء فقه السياسة الشرعية، في شكلٍ معلّنٍ من طرف مفكرين و"دعاة" حيناً، وعلى نحوٍ مُضمّرٍ من خلال استحضار مفاهيم هذا الفقه، واستثمارها في المعترك الإيديولوجي والسياسي المعاصر. ولعل ما كثف حضور القاموس الفقهي انتعاش طوبى الدولة الإسلامية، ونجاح الإسلام السياسي في شغل مواقع بارزة في خريطة المجال السياسي العربي الإسلامي في العقود الأخيرة<sup>142</sup>، وما استلزمه ذلك من إحياءٍ لمفاهيم السياسة الشرعية وإعمالها في الصراع السياسي الذي يعيشه العالم العربي. وبصرف النظر عن الفقر النظري الذي وسم عملية استحضار مفاهيم ذلك القاموس، وتمثل فكرة الدولة من طرف أصحاب تلك المقالات<sup>143</sup>، فإن الثابت أن الهدف من وراء ذلك الاستدعاء اعتقادٌ بإمكانية توسل مفاهيم السياسة الشرعية في إثبات مشروعية فكرة "الدولة الإسلامية"، وما يمكن أن يدخل في إطارها من تصورات لسياسةٍ شرعيةٍ تحتأُر ما يكفيها من المشروعية الدينية لاحتكار مجال القول في الدولة والسياسية في الفكر السياسي العربي المعاصر، انطلاقاً من مسلمةٍ ضمنيةٍ مفادها أن الإسلام دين ودولة. ليس غرضنا، من هذه الإشارة السريعة، الدخول في سجال إيديولوجي حول إمكانية قيام دولةٍ إسلاميةٍ في العالم العربي الإسلامي، أو حول مدى تضمن الشرع السياسي السني تصوراً لدولةٍ دينيةٍ، ونكتفي، في مقابل ذلك، بتسجيل الملاحظة التالية نظراً لصلتها بنتائج هذه الدراسة.

إذا كان المقصود بالدولة الإسلامية دولة ابتكرها المسلمون في تجربتهم السياسية، فإن هذا القول يتضمن كثيراً من التزديد والتناقض؛ إذ جهاز تلك الدولة هو عينه الذي كان موجوداً في المجال الحضاري الذي فتحه المسلمون، وأكد أجزم أن الفقهاء كانوا على وعيٍ بما قاموا به من إضفاء المشروعية الدينية على

139 أو مليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 100

140 يكفي أن يرجع الباحث إلى مواقف خير الدين التونسي من التمدن الأوربي، في نصه التأسيسي أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، لمعرفة مدة إيمان الخطاب النهضوي العربي بالحاجة إلى الدولة الوطنية الحديثة.

141 رضوان السيد وعبد الإله بلقزيز، أزمة الفكر السياسي العربي، ص 83

142 عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة؛ دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، 2001، ص 8

143 عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت؛ مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 2003، ص 275

مؤسسات ذلك الجهاز ووظائفه. وهذا ما مكنهم من وضعه ضمن نسقهم التشريعي الذي كان نسقاً ضامناً للمشروعية. لذلك قلنا إن أهمية العمل الذي قاموا به، على مستوى تنظيمهم للدولة، تجلت في احتوائهم المعياري والشرعي لجهاز سابق لتجربتهم السياسية من جهة، وفي جهدهم التركيبي الذي مكنهم من إضفاء قدرٍ من الانسجام، الشكلي على الأقل، على مكونات الدولة التي وجدوا أنفسهم يعيشون في كنفها من جهة ثانية. كان من الطبيعي أن ينقلب هذا العمل إلى تفريع واشتقاقٍ للأحكام الشرعية، وهو ما اقتضى الإبقاء على النَفَس الفقهي في التعامل مع منظومة الأحكام السلطانية، رغم وعي الفقهاء بخصوصية التشريع السياسي، التي تميزه عن غيره من ضروب التشريع الفقهي. يتحدث هؤلاء عن واجب نصب الإمام وشروط العقد له، وعن غايات وأهداف تحدد مشروعية الدولة في الإسلام، وقد لخصوها في عبارة غامضة جداً: ”حراسة الدين وسياسة الدنيا“، كما يشددون على ضرورة إقامة العدل الذي نص عليه الشرع، فلا يرى المتحمسون لفكرة الدولة الإسلامية، في ذلك، إلا دليلاً على نموذجية دولة الشرع. لكن، هل يكفي إسناد أسماء ”إسلامية“ لمؤسسات جهاز سابق، حتى نقول إن الدولة تلك كانت دولة إسلامية؟ هل الدولة إسلامية لمجرد أن الفقهاء وجدوا لكل واحدة من وظائفها حكماً شرعياً يضيف عليها المشروعية الدينية؟ أم هي إسلامية لأنها تسهر على تحقيق الغايات الأخروية التي تحددها مثالات الدين الإسلامي؟

تقودنا الإجابة عن هذه الأسئلة إلى لب المفارقات الحاكمة لفكرة الدولة الإسلامية المستمدة من الشرع حسب الداعين إليها. وجد المسلمون أنفسهم أمام جهازٍ دولتي يضرب بجذوره في تاريخ المناطق التي فتحوها، وما كان في وسعهم أن يبطلوا نظام الضرائب وغيره من الوظائف الامبراطورية الراسخة في تلك المناطق، ليس فقط لأنهم انتبهوا إلى صعوبة اجتثاث تلك الوظائف الراسخة أو التخلي عنها كلياً، بل لأن منظومتهم الفقهية والشرعية لم تكن تسعفهم، مبدئياً، بتصورٍ عن جهاز الدولة ما خلا ذلك الذي شاهده من أجهزة كانت موجودة قبلهم. لا غرابة، والحال هاته، أن يأتي جهد الفقهاء في صورة شرعية دينية لجهاز الدولة؛ فهم بذلك يخرجونه من غربته الرمزية والمعارية، ومن الحظر إلى الجواز على حد تعبير الماوردي. ومن اللافت للنظر أن يعترف الفقهاء أنفسهم بتاريخية ذلك الجهاز وجذوره الحضارية مثلما فعلوا مع مؤسسة الوزارة والمظالم؛ إذ يبدو أن ذلك يجسد وعيهم بطبيعة الوظيفة التسويغية التي ينهضون بها في خطابهم السياسي. والغريب أن الذين يعتقدون أن فقه السياسة الشرعية يدافع عن وحدة الديني والسياسي في الإسلام (الإسلام دين ودولة)، لا يتساءلون عن أثر هذه الوظيفة في تحديد موقف الفقهاء من جدلية الديني والسياسي. صحيح، مثلاً، أن الفقهاء كتبوا عن نظام الخراج والضرائب، لكن السؤال الذي يجب طرحه هو؛ بأي معنى كانت منظومة الخراج إسلامية؟ هل كانت الضريبة تراعي غايات أخروية دينية؟ إن ما قام به فقهاء الخراج والأموال هو تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم على مستوى السلطة الضريبية للدولة، معتقدين أن ضبط الأحكام المتعلقة بهذا المجال من شأنه أن يحول دون عسف الدولة في ممارسة سلطتها الضريبية. والملاحظة عينها يمكن أن تُقال عن القطاعات الأخرى التي شملها النسق التشريعي الفقهي، والتي اختصرها الماوردي في عبارته الشهيرة؛ الأحكام السلطانية والولايات الدينية.

أما إذا نحن انصرفنا إلى النظر في التشريعات التي خص بها الفقهاء جهاز الدولة، ألفينا أنفسنا أمام نسقٍ تشريعيٍّ منفتحٍ على الواقع السياسي ومتغيراته، ويتجاوز نطاق الغايات الأخروية التي تتضمنها فكرة الخلافة، إلى التركيز على سياسة الدنيا؛ أي على ”تدبير أهل الإسلام“ (إن نحن استعرنا عبارة ابن جماعة) وحفظ بيضة الإسلام والجماعة والأمة. بل إن مسار الأحداث السياسية دفع الفقهاء إلى اختزال المشروعية السياسية في قدرة الحاكم على ضمان هذه الغايات الدنيوية، مع إلحاقها ببعض الأسباب الشرعية كالصلاة والجهاد<sup>144</sup>. لقد حملت السياسة الفقهاء على الوعي بعسر تحقيق النموذج الذهني الذي تمثله الخلافة، فما كان عليهم إلا أن يدفعوا بعملية التشريع صوب الحياة السياسية من حيث هي ”سياسة“؛ أي من حيث هي تدبير للرعية في إطار الممكن ليس إلا.

### خاتمة؛

بين التراث السياسي الإسلامي ومفهوم الدولة الوطنية مسافةً تاريخيةً هي نفسها التي كان الفكر السياسي بحاجة إليها لإرساء دعائم الحداثة السياسية. تلقى الوعي العربي مفهوم الدولة الوطنية مبتورا عن سياقه التاريخي، فتعامل معه كشعار لجبه الانحطاط والاستبداد والتهديد الأجنبي لدار الإسلام، ولم ينتبه إلى أنه يؤول المفهوم ذاك تحت وطأة تراثه السياسي ورهاناته الحضارية. لجأ دعاة الدولة الوطنية إلى المرجعيات الليبرالية، فكانت النتيجة أن احتكرت الإصلاحية الإسلامية المرجعيات التراثية واستثمرتها في معركتها السياسية والإيديولوجية، منتجة بذلك مقالات في الدولة ذات نفس إيديولوجي فاقع. لذلك وجب الاعتراف بأن جزءاً كبيراً من ظاهرة اللهث وراء التراث السياسي الإسلامي ناجم عن احتكار فهمه من طرف القراءة الأورثوذكسية (على حد تعبير أركون)، وعدم الإقدام على دراسته وتحليله من منظور تاريخي تفكيكي. تختلط في الوعي السياسي الإسلامي المعاصر مفاهيم الشورى، والرعية، والعدل، والمُلْك... الخ، بمفاهيم الديمقراطية، وحقوق الإنسان، والعدالة الاجتماعية، والإنصاف، والاعتراف... الخ، وعندني أن الخروج من وضعية الخلط هاته لا تتسنى، فقط، بالتعريف بمتون الفكر السياسي الغربي، بل إنها تستدعي عملاً عاجلاً؛ التصدي للتراث السياسي الكلاسيكي بالدراسة التاريخية، وتفكيك مفعوله التبريري في الوعي السياسي الإسلامي المعاصر. صحيح أن البنى التقليدية ’القبلية والعصبوية‘ تضخ في هذا التراث السياسي طاقة يحفظ بها أسباب وجوده بين ظهرانينا، غير أن العمل النقدي يبقى ضرورياً، على الأقل للوعي بمحدودية هذا التراث من الناحيتين التاريخية والنظرية.

144 رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة، سلطة الإيديولوجيا في المجال السياسي الإسلامي، بيروت؛ دار الكتاب العربي، 1997، ص



## قائمة المصادر والمراجع المعتمدة في الدراسة.

- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، القاهرة؛ المطبعة الأزهرية، د. ت.
- ابن خلدون، المقدمة، بيروت؛ دار الكتب العلمية، 1993
- أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، بيروت؛ دار الكتب العلمية، 2000
- أبو يوسف القاضي، كتاب الخراج، بيروت؛ منشورات الجمل، 2009
- عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، بيروت؛ المكتبة العصرية، 1998
- بنسعيد، سعيد العلوي، دولة الخلافة؛ دراسة في الفكر السياسي عند الماوردي، الرباط؛ منشورات كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، 2010
- بنسعيد العلوي، الخطاب الأشعري، مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، بيروت، منتدى المعارف، 2010
- براق زكريا، الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، بيروت؛ مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2014
- علي أومليل، الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة 2005
- -----، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2005
- عبد الله العروي، مفهوم الدولة، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، الطبعة السابعة، 2001
- \_\_\_\_\_، مجمل تاريخ المغرب، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2009
- \_\_\_\_\_، مفهوم العقل، مقالة في المفارقات، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 1997
- \_\_\_\_\_، من ديوان السياسة، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، 2009
- \_\_\_\_\_، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 1999
- عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، بيروت؛ دار المدار الإسلامي، الطبعة الخامسة، 2009
- حلاق، وائل، الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة عمرو عثمان، بيروت؛ المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014
- \_\_\_\_\_، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ترجمة رياض الميلادي، بيروت؛ دار المدار الإسلامي، 2007
- عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت؛ مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 2003
- \_\_\_\_\_، الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي، بيروت؛ منتدى المعارف، 2015
- \_\_\_\_\_، الإسلام والسياسة، دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، بيروت؛ المركز الثقافي العربي، 2001
- \_\_\_\_\_، الدولة والسلطة والشريعة، بيروت؛ منتدى المعارف، 2013
- \_\_\_\_\_، ورضوان السيد، أزمة لفكر السياسي العربي، بيروت؛ دار الفكر المعاصر، 2000
- عبد المجيد الصغير، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، القاهرة؛ رؤية للتوزيع والنشر، 2010
- عبد اللطيف، كمال، في تشريح أصول الاستبداد، بيروت؛ دار الطليعة، 1999
- الجابري، محمد عابد، العقل السياسي العربي؛ محدداته وتجلياته، بيروت؛ مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة السادسة، 2007
- الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، بيروت؛ دار الكتب العلمية، 2003

- الثعالبي، أدب الملوك، بيروت؛ دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، 2005 علي أواميل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، بيروت؛ مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، 2011
- مايكل كوك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، ترجمة رضوان السيد (وآخرون)، بيروت؛ الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009
- الفضل شلق، في التراث الاقتصادي الإسلامي، بيروت؛ دار الحداثة، 2009
- ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية.
- ابن المقفع، الأدب الكبير، بيروت؛ دار بحار، 2009
- كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد، بيروت؛ دار الطليعة، 1999
- الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، بيروت؛ دار الكتب العلمية، [د، ت]
- الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، بيروت؛ المركز الإسلامي للبحوث، 1987
- الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة الملك، تحقيق رضوان السيد، بيروت؛ دار الطليعة، 1979
- الماوردي، نصيحة الملوك، القاهرة؛ مكتبة الفلاح،
- الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، بيروت؛ دار الكتب العلمية، 1988
- الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت؛ دار المنهج، 2008
- الطرطوشي، سراج الملوك، بيروت؛ دار صادر، 2012
- ابن جماعة، تحرير المقال في تدبير أهل الإسلام، بيروت؛ دار الكتب العلمية، 2003
- عبد السلام بن عبد العالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، بيروت؛ دار الطليعة، الطبعة الرابعة، 1997
- الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، بيروت؛ دار الشروق، الطبعة الثالثة، 2001
- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت؛ دار الشروق، الطبعة الثامنة، 2002
- فوكو ميشيل، يجب الدفاع عن المجتمع؛ دروس أقيمت في «كولي جدي فرانس» لسنة 1967، ترجمة الزواوي بغورة، بيروت؛ دار الطليعة، 2003
- ناصيف نصار، منطق السلطة؛ مدخل إلى فلسفة الأمر، بيروت؛ دار أمواج، 2001
- رفيق العجم، موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1998
- رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة، سلطة الإيديولوجيا في المجال السياسي الإسلامي، بيروت؛ دار الكتاب العربي، 1997
- رضوان السيد، الإسلام المعاصر؛ نظرات في الحاضر والمستقبل، بيروت؛ الدار العربية للعلوم، 1986
- رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى، مباحث شرعية سياسية اجتماعية إصلاحية، القاهرة، مطبعة المنار، 1922
- وجيه كوثراني، مختارات سياسية من مجلة المنار، بيروت؛ دار الطليعة، 1980
- لطفي السيد، تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، القاهرة؛ دار المعارف للطباعة والنشر، 1946
- غسان سلامة، نحو عقد اجتماعي عربي جديد، بيروت؛ مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 2011
- Abbés Makram, *Islam et politique à l'âge classique*, paris, PUF, 2009
- Arkoun, Mohamed, *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Edition Maisonneuve, 1984.
- Badie, Bertrand, *Les deux Etats, Pouvoir et société en occident et en terre d'Islam*, Paris, Seuil, 1997.
- Bourdieu, P. *Sur l'Etat, cours au collège de France 1989-1992* Paris, Seuil, 2012.

- Berkey, Jonathan, *The formation of Islam, religion and society in the near East 600-1800*, Princeton, 2003
- Cassirer, Ernest, *Le mythe de l'Etat*, Paris, Gallimard, 1993
- Dakhli, *l'empire des passions l'arbitraire politique en Islam*, Paris, Aubier, 2005, p. 15-16.
- Lewis, Bernard, *Le langage politique de l'Islam*, in, *Islam*, Paris, Gallimard.
- Sandkuhler, Hans, *Justice, droit et justification*, Frankfurt, Peter lang, 2010.
- Strauss, Léo et Joseph Cropsey, *Histoire de la philosophie politique*, Paris, PUF, 1994.
- Schmitt, Carl, *La notion de politique*, Paris, Flammarion, 1992.
- -----, *Théorie de la constitution*, Paris, PUF, 1993.
- Sheij Husain Al Fatah garcià, *una exposicion del derecho Islamico, Historia del pensamiento y la doctrina juridica y teoria general de la ley Islamica*, Biblioteca Islamica Ahlo lbayt, 2003
- Mehdi, M, *La fondation de la philosophie politique en Islam*, Paris, Flammarion, 2000.
- Rosanvallon, pierre, *le sacre du citoyen*, Paris, Gallimard, 1992.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun\_sm



مؤمنون بلا حدود  
Mominoun Without Borders  
للدراسات والأبحاث [www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)

الرباط - أكادال، المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

[info@mominoun.com](mailto:info@mominoun.com)

[www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)